İbni Arabî ve Derrida

Tasavvuf ve Yapısöküm

Ian Almond

İngilizce'den Çeviren: Kadir Filiz

MUBİ

AYRINTI

İDEA AYRINTI

IAN ALMOND

Georgia State University İngilizce Bölümü'nde post-kolonyal edebiyat ve teorisi üzerine dersler vermektedir. İtalya, Türkiye ve Almanya'da çeşitli üniversitelerde çalıştı. Kırktan fazla makalesi ve bu kitaptan başka üç kitabı daha yayımlandı: *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam* (I.B.Tauris, 2007), *Two Faiths, One Banner* (Harvard University Press, 2009) ve *History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche* (Routledge, 2009). Eserleri Arapça ve Farsça dahil olmak üzere yedi dile çevrildi.

AYRINTI

Ayrıntı: 679
İdeaAyrıntı Dizisi: 13

İbni Arabî ve Derrida
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

Kitabın Orjinal Adı
Sufism and Deconstruction
A comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi

İdeaAyrıntı Dizi Editörü
Burhan Sönmez

İngilizce'den Çeviren
Kadir Filiz

© *2012 by Ian Almond*
All Rights Reserved
Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
DEA / G. DAGLI ORTI / De Agostini Picture Library / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basını: *2012*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-975-539-712-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

İbni Arabî ve Derrida

Tasavvuf ve Yapısöküm

Ian Almond

MUBİ

İçindekiler

Teşekkür ... 8
Türkçe Baskıya Önsöz ... 9
— Giriş ... 11

1. Aklın Zincirleri
Sufi/Yapısökümcü Rasyonel Düşünce Karşıtlığı ... 19
Derrida ve İbni Arabî'de Özgürleştirme Projesi:
Hakk'ı ve *l'écricture'ü* aklın zincirlerinden azat etme ... 23
Derrida'da Özgürleştirme Projesi:
Harfi Ruhun Zincirlerinden Azat Etme ... 41
"La Différance" ... *45*
Différance'ın Aynası: Görünenin Görünmez Üretimi ... *52*

2. Hayrete Düşmenin Dürüstlüğü
"Karışıklık" Üzerine Derrida ile İbni Arabî ... 56
Derrida ile İbni Arabî: Sarahati mi, Karışıklığı mı Sevenleri? ... 58
Yapısöküm: Çözülen Bağlar, Karşı Gelinen Sistemler ... 65
Derrida Babil'de: Sarahatin Zorbalığı ... 67
İbni Arabî Tufanı'da: Şaşkınlık Olarak Velayet ... *75*
Sonuç: Asıl Durumlar ... *81*

3. Kitabın Bilgeleri
Sufi ve Yapısökümcü Hermenötikte Sonsuzluğun Anlamı ... 84
Livre ve Kitap: Boş Bir Metin Ne Zaman
Sonsuz Bir Metin Olabilir? ... 89
Sahilsiz Bir Deniz: Sınırsız Metinselliğin ... 92
Eşi Olmayan Örneği Kuran
Olumlayıcı Hermenötik: Çoklu Anlamın Kutlamaları ... 97
Hahamlar ve Şairler ... 99
Tutarsızlıklar ... 105

4. Zevk-i Esrar ve Boşluk [abyssality]

İbni Arabî ve Derrida'da Sır 114
Sır Olmayanın Sırrı Üzerine Derrida 115
Şirkin Sırrı Üzerine İbni Arabî 123
Sırrın Sonuçları Üzerine 128
Sonuç: İllüzyon Üzerine Derrida ve İbni Arabî 138
Sonuç: Öznenin Post-Yapısalcı Dağılması 145
Derridacı Kanonda Üç Neo-Platoncu Düşünce 145
"Yarıp Geçme" ve *Écrire* [Yazmak] Üzerine Blanchot 147
Bir'e dönüş olarak Benjamin'in *Übersetzen*'ı [tercüme etmek] 150
"Yazar Nedir?": Foucault ve Öznenin Post-Yapısalcı Çözülüşü 155
Allah ve *écriture*: merkez, merkez değildir, "Tanrı" Hakk değildir 157
Bibliografya 164

Teşekkür

İbni Arabî'yi İngilizce'ye tercüme edenlere, özellikle Ralph Austin ve William G. Chittick'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç olarak görüyorum. Onların sayesinde Batı dünyasında Şeyh'ül Ekber'in eserleri daha çabuk bilindi. İbni Arabî'den yaptığım alıntıların çoğunda Arapça metinlere de referans vermeme rağmen bu metinlerin tercümelerini Chittick'in ve Austin'in eserlerine borçluyum.

State Unîversity of New York Press'e ve Paulist Press of New Jersey'e de, (sırasıyla) William G. Chittick'in *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (1989) ve Ralph Austin'in *The Bezels of Wisdom* eserlerinden yaptığım alıntılara verdikleri müsaadeler için teşekkür ederim.

Ayrıca Boğaziçi Üniversitesi Vakfı'nın araştırmama yaptıkları mali destekten ve cömertlikten dolayı teşekkür etmek istiyorum. Destekleri ve ödülleri araştırmamın ekonomik yüklerini kolaylaştırdı. Kitaptaki 2. ve 3. bölümlerin bir kısmı, *the Journal of the American Academy of Religion*'da (Oxford University Press), vols. 70: 3 (2002) ve 72: 1 (2004) yayımlanmıştır. 1. bölüm de *Philosophy East and West* 53: 1 (2003) dergisînde yayımlanmıştır. Onların nezaketiyle burada tekrar yayımlanmaktadır.

Türkçe Baskıya Önsöz

Bu kitabı, 1999-2000 yılları arasında altı aydan uzun süren bir zamanda, Kayseri, Talas'ta yazdım. O zamanlar yaşadığım büyük ahşap evin verandasında, sabahları bu kitabı yazdığımı hatırlıyorum. Bu kitabı yazarken verandanın baktığı bahçe yeşil yapraklarla örtülü parlak bir alandan, Anadolu karıyla donmuş bir mekâna dönmüştü. On iki yıl öncesi olmasına rağmen bu kitabı Türkiye'de yazmanın benim için pek çok anlama geldiğini hatırlıyorum. İbni Arabî'nin ziyaret ettiği yerleri –Sivas, Malatya, Kayseri– bilhassa 1220'den önce inşa edilmiş, İbni Arabî'nin oralardan geçerken kullanmış olabileceği bir şeyleri aramak için sırt çantalı bir seyyah gibi dolaştım.

Okuyucu beni, durumu romantikleştikleştiren *yabancı* bir oryantalist olarak düşünmek isterse bunu yapmaya tam yetkisi vardır. İnsanların ne düşündüğü üzerine odaklanmıyorum. Şeyh'ül Ekber'e bir arkadaşım –ilahiyat profesörü ve Sufi şair Turan Koç– vasıtasıyla ilgi duydum. Arkadaşım, İbni Arabî'nin yazılarının İngilizce fotokopisini bana ödünç vermişti. Bu metinlerde, (acemice alıntılayacağım) şöyle devam eden bir düşünceyle karşılaştım: "Cennetin mutluluğu daima tehdit altındadır, işte cennet böyle bir yerdir". Bu gözlemin –bütün hakiki mutlulukların, pek yakındaki sonun hep var olan ihtimalin içine inşa edilmesi gerektiği– arkasındaki keskin içgörü yüzyılların ötesinden önüme çıkmış gibi göründü. İbni Arabî'nin eserlerini okudukça, bu tuhaf fenomeni tesis ettiğini o kadar iyi anladım: kendisini eşzamanlı olarak hem baskın çıkaran hem de hükümsüz kılan bir sistem.

Doktora tezimi, İbni Arabî'nin vefatından yirmi yıl sonra bir Alman kasabasında doğan Hıristiyan mistik, Meister Eckhart üzerine yazmıştım. Ünlü yakarışı "Tanrı'ya beni Tanrı'dan kurtarması için yalvarıyorum", Eckhart'ı İbn Arabî ve Hallâc-ı Mansûr'un mustarip olduğu benzer yanlış anlaşılmalara ve problemlere götürmüştü. Luther ve Heidegger için bir ilhamdı Eckhart. Karşı koyduğu geleneksel teolojik sistemleri

semantik olarak eleştîren ve sorgulayan *eleştirel* maneviyat düşüncesi, İbni Arabî'nin metinlerini aslından okuyabilmek için ağır çaba gerektiren Arapça öğrenme vazifesine başlamama eşlik etti.

Bu kitabı Türkiye'de yazmanın benim için birçok anlama geldiğini söylemiştim. Bugün, on iki yıl sonra, bu kitabın Türkçe'ye tercüme edildiğini görmek benim için daha da manidar oldu. Kitap hali hazırda başka dillerde –Arapça, Farsça, Endonezce– ortaya çıkmıştı fakat benim için özellikle önemli olan şey, iddia edilen seküler/dini ayrımı arasında köprü kurma girişiminde bulunan bu gibi kitapların (bu türde birçok kitap vardır) kamusal söylemde bir çeşit yer edinmesidir.

Burada dikkatli olmalıyım; ömrünün sadece dört yılını İstanbul'da geçirmiş bir yabancı olarak Tasavvuf ve felsefe üzerine bir kitaba, acemice politik bir gaf yaparak giriş yapmak istemiyorum. Söyleyeceğim tek şey; İstanbul'da yaşarken bu şehrin ne kadar şizofrenik olduğu sık sık beni çarpmıştı. Her şeyin Müslüman ve seküler versiyonları vardı: kütüphaneler, şiir dergileri, gazeteler, üniversiteler, kitapçılar. Sanki iki şehir aynı mekânı işgal ediyordu; sanki iki kentsel nüfus bir kara parçasının aynı köşesini paylaşıyordu ve bununla beraber aralarında hemen hemen hiçbir etkileşim yoktu. Bir kitapçıya girerek ve kitapçıdan çıkarak veya bir dolmuşa binerek ve dolmuştan inerek bu dünyaların birinden diğerine basitçe geçebilirdiniz ve hal böyleyken en çarpıcı şey bu iki dünyanın neredeyse hiç buluşmuyor gibi gözükmeleriydi.

Belki de halihazırdaki basit bir izlenimi abartıyorum. Türkiye çok hızlı değişiyor, on yıl önceki hatıralarıma bile güçlükle inanabiliyorum. Fakat bu kısa önsözü, insanların bu kitabı inceleyerek Derrida ve İbni Arabî'nin her ikisini okumalarına ve onlarla devam etmelerine cesaret bulmaları ümidiyle yazıyorum. Her iki düşünürün farklı şekillerde bize öğreteceği şeyler var. Her iki düşünürün, kendi farklı bağlamlarından sundukları aynı ölçüde uygun uyarılarının olduğu bile söylenebilir. Müsaade ederseniz, kendi kitabımdan bir pasajla sonlandırmak istiyorum:

Derrida ile İbni Arabî düzenleri bozmaktadır. Bize, olmuş farz ettiğimiz şeyleri iki defa düşündürmektedir; hiçbir zaman sorgulamadığımız "hakikatler" hakkında konuştuğumuzda pek sık kendimizi kandırdığımız aşırı özgüvenimizden bizi uyandırmaktadırlar... "Tanrı" dediğimîz şeyin her zaman Tanrı olamayabileceğini ve "Hakikat" dediğimiz şeyin her zaman doğru olamayabileceğini kendi orijinal yollarıyla bize fark ettirmektedirler.

Ian Almond
Ekim 2012

Giriş

> O ara biri "en büyük egzistansiyalist"in İbni Arabî olduğunu, Batı'dakilerin yedi yüz yıl sonra, yalnızca ondan çalıp çırpıp taklit ettiğini yazmıştı...
>
> Orhan Pamuk, *Kara Kitap*[1]

Bütün düşünce tarihi, belki de el altından yapılan hırsızlığın itinalı bir belgelendirmesinden başka bir şey değildir. Herakleitos ve Augustine'den Aquinas'a varoluşçuluk için örnek sayılabilecek şahsiyetler adeta güncel telakki edilmesine rağmen Pamuk'un uzun ve sıra dışı romanının bu pratikle pek de bağdaşmadığını belirtmeliyiz. Pamuk, (daha iyi bir terim olmadığından) "Doğu'daki" İslamcı/ milliyetçi ajandaların, Batı'nın temelleri üzerinde hak iddia etme denemelerine bir örnek olarak İbni Arabî'yi kullanmaktadır. Modern kültürün ihatalı parçalarını ve yüzyılların bütün düşüncelerini tek bir kültürel kaynağın adına yeniden kendilerine mal eden (bu da istinasız eleştirmenin kendi kültürü olmaktadır) birçok eleştirmendeki bilindik yerel içgüdüleri, parodileştirme yoluyla ifade etmektedir Pamuk. Pamuk'un bunu ilk iddia eden akademisyen Asin Palacios'tan ismen hiç bahsetmemesine rağmen, Şeyh'in Dante'nin *İlahi Komedya*'sı üzerindeki iddia edilen etkisi, birçok hüsnükuruntu tadındaki hermenötik arasından bir örnek olarak alıntılanmıştır.

"Çalıp çırpmak" veya bunun aksi; ama bir şey kesin: İbni Arabî "ilgi çekmektedir". Eserlerinin Avrupa'da ilk yayımlanmasından bugüne kadar geçen 150 yılda,[2] Batı için evvelden bilinmeyen İbni Arabî'ye olan

1. Pamuk, *Kara Kitap*, İletişim Yayınları (2004, 31. baskı), s. 88. Yazarın kullandığı İngilizce tercümesi: *The Black Book*, trans. Guneli Gun, London: Faber and Faber, 1990, p. 73.
2. M. Notcutt, "Ibn 'Arabi in Print", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Comemmorative Volume, Dorset: Element, 1993, s. 335.

eleştirel ilgi artarak büyümektedir. Büyüyen bir Topluluk [Ibn Arabî Society], eleştirel çalışmaların bolluğu ve üç ayda bir yayımlanan *Akademik* dergi ile İbni Arabî (veya İslam dünyasında bilindiği gibi *Şeyh'ül Ekber,* en büyük şeyh) Kuantum Mekaniği, Taoizm, Aziz Thomas Aquinas, Swedenborg, New Age mistisizmi, Kant ve Kaos Teorisi ile birlikte anılır hale gelmiştir. Routledge'ın son *İslam Felsefesi Tarihi*'ndeki ona ayrılan iki ana bölüm ile görülmektedir ki, Muhiddin İbni Arabî (1165–1240), Batı'da ehil olmayanlarca da bilinen bir avuç "Doğulu" (Mevlana, İbni Rüşd, İbni Sina) arasına sonunda katılmıştır.

İbni Arabî üzerine artan bu popüler Batılı ilgi İbni Arabî çalışmalarında, daha ortodoks unsurlara yönelik belli bir artçı çarpışmayı körüklemektedir. Nitekim eleştirmen Mahmud el-Ghorab, yirmi sayfada İbni Arabî'nin ne bir Şiî, ne bir felsefeci, ne bir İsmailî, ne bir ezoterist ne de özellikle Yahudi ve Hıristiyan sempatisi olan bir şahsiyet olduğunu ve bunların aksine bir "Müslüman" ve "Gelenekçi" (*selefi*) olduğunu göstermektedir.[3] İbni Arabî çalışmalarında yükselen bir şahıs olan William Chittick bile Şeyh'in "dilin bütün gerçekliği belirttiğini iddia eden" modern teorisyenlerle ilişkilendirilmesine karşı tetikte durmaktadır.[4] Bağlamın –İbni Arabî bu bağlamın *içinde* ya da *dışında* okunsun– tam olarak ne olduğunu tesis etmek dile kolay olmasına rağmen bunların hepsinde bağlam için anlaşılır bir istek vardır (Derrida'nın "kaçınılmaz parmaklığı" gibi)[5].

Bu kitabın maksadı kesinlikle, Pamuk'un şakası gibi, İbni Arabî'nin tüm zamanların varoluşçusu ya da post-yapısalcısı olduğunu iddia etmek değildir. Daha ziyade Tasavvuf ve yapısökümü anlamayı deneyeceğiz. Benjamin'in bir kavramını istismar ederek kullanırsak: farklı parçaların aynıya, yani kırılmış bir çömleğe, aidiyetini hatırlayacağız.[6] İlgilendiğimiz metinlerin kökenleri birbirlerinden sekiz yüz yıl uzaklığa ve farklı coğrafyalara dayanmaktadır. Bu çalışmanın niyeti bir on üçüncü yüzyıl mutasavvıfını bir post-modern teorisyene çevirmek olmadığı gibi Jacques Derrida'yı da "İslamileştirmek" veya yazılarını İslami mistik bir forma dönüştürmek değildir (yani John D. Caputo'nun daha önceden yaptığı nüktesi gibi bir "Jacques El-Biar" üretmek).[7] Son on beş yılı

3. Al Ghorab M., "Muhyiddin Ibn al-Arabi amidst Religions and Schools of Thought", S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), s. 224.

4. W. G. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology,* Albany: SUNY Press, 1998, s. xxxii.

5. Jacques Derrida, Of Grammatology, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, p. 158.

6. Bu metafor Mezmurlar'da (31:12) geçmektedir ve yazar, Benjamin'in kullandığı bağlamda bu metaforla meşgul olmaktadır. (ç.n.)

7. Benzer şekilde Oliver Leaman, ortaçağ İslam Felsefesi ve Avrupa Aydınlamasındaki tartış-

aşkın bir süredir, tüm dünyada karşılaştırmalı din ve teoloji bölümlerindeki akademisyenler kendi dini geleneklerindeki çeşitli örnekleri Derrida'nın yapısökümcü yazıları için yeniden keşfetmektedirler. Bu akım birçok sebepten ötürü güçlenmektedir. Pseudo-Dionysius, Meister Eckhart, Sankara, Lao-Tzu ve Ayn'ül Kudât Hemedânî gibi şahsiyetlerin katı söz-merkezci varsayımları kendi imanlarında yapısökümüne tabi tutmaları ve özgün maneviyatlarını zamanlarının yasalarına harfi harfine uyan metafiziklerden kurtarmaları itibar görmektedir.[8] Şüphesiz bu çalışmanın gayelerinden biri İbni Arabî'nin eserlerinde bulunabilecek benzer yapısökümcü işlemi gösterebilmektir fakat bu izahlar Şeyh'ül Ekber'i bir ortaçağ post-yapısalcısına dönüştürmekten uzak duracaktır.

Bu tür karşılaştırmaların, çalışmamız için bir varış yeri olarak değil, kendi içinde bir çıkış noktası olarak rol oynayacağını ümit ediyorum. *Fütâhât* ve *Fusûsu'l Hikem*'in basitçe post-modern versiyonlarını sunmaktansa birtakım ciddi sorular sorabiliriz: Bu iki düşünür arasındaki ilişki tam olarak nedir? Bir mutasavvıfın kullandığı kelimeler, kendi kabulüyle "gerçekten bir ateist gözüyle bakılan"[9] çağdaş bir Fransız teorisyeninin çalışmalarıyla benzerlik arz edebilir mi? Yapısökümün metaforları, stratejileri ve motifleri bütün anlamlarını Tasavvuf ile bir mukayese bağlamında değiştiriyorlar mı? İbni Arabî bize Derrida'yı farklı şekilde okumayı öğretebilir mi (ya da Derrida İbni Arabî'yi)?

Derrida'nın İslam'a olan ilgisine kesinlikle zayıf denilmelidir.[10] *The Gift of the Death*'deki [Ölümün Hediyesi] bir avuç açıklama ve Cezayir üzerine mütalaaları ayrı tutulursa İslam ve İslami düşünceye dair açıklamaları, ömrünün ilk ve kendisine şekil veren yıllarını Müslüman

---

malar arasındaki paralellikler bağlamında yazarken "sathi bir göz gezdirmeye" karşı uyarmaktadır. Örneğin, "Gazali'nin Aristocu sebepselliğe eleştirisini, Hume'un sebepsellik analizine benzer olması her zaman tartışıla gelmiştir. Buna ilaveten, Gazali ve diğer filozoflar arasındaki dünyanın kökeninin özellikleri üzerine olan bu fikir ayrılığı Kant'ın çelişkiler [antonomies] tartışmasında sergilenen türden bir fikir ayrılığı değildir". Oliver Leaman, An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, London: Cambridge University Press, 1985, s. xi.

8. Hamid Dabashi'nin "Ayn Kudat Hamadani ve zamanının entelektüel ortamı" (Ayn al-Qudat Hamadani and the intellectual climate of his times) isimli makalesi, Müslüman ortaçağ şahsiyetlerinin "sert söz merkezcil metafiziği" –ki bu Yunan felsefesinin İslami kanun-merkezciliğe [nomocentrism] girmesiyle meydana gelmiştir– yapısökümüne tabi tutmak için "yumuşak karşı-metafizikten" nasıl istifade ettiklerinin bir örneğidir. Bkz.: S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, s. 396.

9. Alıntılandığı yer: Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect' – P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, s. 261.

10. Bu durum geç kalmış bir şekilde değişmektedir. Derrida'nın *Act of Religion'daki* (G. Anijdar(ed), London: Routledge, 2002, s. 301-308, 356-420) Cezayir ("Taking a Stand for Algeria") ve Arap misafirperverliği (A Note on Hospitality) hakkındaki yorumları bunu tasdik etmektedir. Derrida, Capri'deki din üzerine olan seminerde İslam'a bazı referanslar da vermektedir –Faith and Knowledge: the Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone'– ter. S. Weber and in Gianni Vattimo (ed.), *Religion*, London: Routledge, 2000, s. 1-77.

bir ülkede (Cezayir) geçirmiş bir yazar için bariz bir şekilde eksiktir. Bununla birlikte Derrida mistisizme karşı ilgiliydi veya daha doğrusu, birçok yorumcu Derrida'yı hem bir mistik/negatif teolog olarak yeniden tanımlamayı denemekte hem de mistik gelenekten Eckhart ve Pseudo-Dionysius gibi şahsiyetleri yapısökümün selefleri olarak yeniden sunmaktadır. Derrida yıllar içinde hatırı sayılır miktarda metnini bu iki duruma karşı çıkmak için kullandı, bunların arasında en belirgini "How to Avoid Speaking: Denials" [Konuşmaktan nasıl sakınılır: İnkârlar] isimli 1987 yılında yayımladığı makalesidir. Derrida bu makalesinde, negatif teolojinin "Yunan ve Hıristiyan paradigmalarına" itiraz etmekte ve [différance'ın] onto-teolojik yeniden mal edilmesi her zaman mümkün olmasına rağmen[11], Pseudo Dionysius ve Eckhart gibi düşünürlerin nihayetinde çok farklı bir şeyle –bir "yüksek zorunluluğun (hyper-essentialite), Varlığın ötesindeki bir varlığı" korunması– ilgili olduklarını göstermeyi denemektedir.[12] Kendi seçimini Hıristiyan ve Yunan apofatik hareketlerle sınırlandıran Derrida –Yunan ve Hıristiyan olmak bir yana, *Circumfession*'da kendisini bir "çok Arap, az Yahudi" olarak tanımlayan Derrida– negatif teoloji ile yüz yüze gelişinde *dahil olmadığı* çeşitli geleneklerin de farkındaydı:

> "İşte böylece Yahudi ve Müslüman geleneklerdeki negatiflikten ya da apofatik hareketlerden bahsetmemeye karar verdim. Bu muazzam yeri boş bırakmak ve bilhassa Tanrı'nın belli bir ismini Mekânın ismine bağlayabilecek olan şeyi boş bırakmak, böylece eşikte durmak, olabildiğince keskin sonuçları olan bir apofasis değil midir? Konuşamadığımız şey, ona sıra gelince, sükût daha yerinde değil midir?"[13]

Bu ilginç itiraf –veya ihmal (ya da misyon)[14]– birtakım sorulara ilham vermektedir: Derrida'nın konuşmaya istekli olduğu Yunan/Hıristiyan negatifliği ile beceremeyeceğini hissettiği Yahudi/İslami versiyonları arasındaki fark tam olarak nedir? Derrida, Yunan/Hıristiyan geleneklerinin logosa Helenleşmiş bağımlılığını ve Yahudi ve Sufi mistisizminin varlığın ötesindeki İyi'ye [*epekeina tes ousia*] bulaşmamış yapısökümcü başarısını mı ima ediyordu? Ya da aksine aşina olmadığı Yahudi/İslami geleneklerinin tıpkı kendinden emincesine yapısöküme uğrattığı Yunan/Hıristiyan negatifliği gibi metafiziksel yatkınlığına mı inanıyordu?

11. Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", – ter. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: SUNY Press, 1993, s. 79.
12. age., s. 77.
13. age., s. 122.
14. Yazar burada ihmal anlamına gelen "omission" kelimesini imalı bir şekilde "o-mission" şeklinde kullanmıştır. (ç.n.)

Derrida'nın Wittgenstein'nın *Tractatus*'unun ünlü son satırına (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*; konuşulamayan şey hakkında susmak gerekir) dokundurması anlaşılmazlığını devam ettirmektedir: Neden Yahudilik'in ve İslam'ın "muazzam yeri" konuşulamaz? Ona bu özel muameleyi ne veriyor? Genç Wittgenstein'nın atıfta bulunduğu "konuşulamaz" –yani, olayların ve şeylerin dünyasının dışındaki bir alan– hiç de Derridacı konuşulamazlık değildir. Derrida'nın Yunan/Hıristiyan paradigmasına gerçek bir alternatif koymak için aşkın bir alanı kullanmak istemesi de mümkün gözükmemektedir. Eğer Derrida'nın "konuşamayacak" olmasının manası yazarın "ait" olmadığı geleneklere göz yummasının altında yatıyorsa bu ihmal daha çok merak cezbetmektedir: Suriyeli bir keşiş, Alman bir Dominikan rahibi ve Bavyera'lı bir fenomenolog hakkında yazarken "evinde" hissediyor fakat (terk etmiş olmasına rağmen) kendi imanına dair konuşmaya tereddüt ediyor. Hatta Derrida'nın başka yerlerde doğrudan eleştirdiği "Hıristiyan Avrupa"daki dallı budaklı bir İslami geleneğin temellendiği Mağribî İspanya (İbni Meserre, İbni Arabî ve İbni Rüşt) üzerine söz söylemeye geldiğinde de aynı şekilde müteredditt kalmaktadır.

Öyleyse Derrida'nın, negatif teolojinin karşı yapısökümündeki, Yahudi ve İslami geleneklere dair "konuşmama" kararının (bunun için "İnkârlar" temelde nedir) gerçek sebebi nedir? Derrida neden Hıristiyan Avrupa'da kalmayı seçti? Muhtemelen karmaşık sebepleri yok, en basitlerinden bir tanesi: belki de Derrida'nm Girona Okulu, Sefer ha-bahir, İbni Arabî veya Mevlana veya Sühreverdi hakkında yeteri kadar bilgisi yoktu. Olabilir ki Arapça veya Aramice okuyamıyordu. Belki de muhtemel şecerenin üç figürü Pseydo-Dionysius, Eckhart ve Heidegger (hepsini öncülleri olarak görüyordu) tarafından ayartıldığı için Kabbalizm veya Fars ezoterizminin şaşılası çöllerinden sapmıştır. Açıkça siyaseten doğruluğun yapım aşamasında olan Derrida'nın Avrupalı olmayan İslami/Musevi gelenekten ziyade Avrupalı Hıristiyanlığın yapısökümü ile uğraşmasının sebebi, Avrupalı Hıristiyanlığın daha dikkatini çekmiş olması bile olabilir. Bütün "Hıristiyanlıkta birleşmiş bir Avrupa" ve "Avrupalı yerelciliğin söz-merkezci açmazı" konuşmalarından sonra,[15] Derrida, belki de Müslüman ve Musevilerde olandan ziyade, Avrupai Hıristiyan söz-merkezciliğinin yapısöküme tabi tutulmasının daha acil olduğunu hissetmiş olabilir.

Tüm bu sebepler müstehzi, belki de insafsızca gelmekte. Derrida her ne sebeple İslami mistisizm hakkında *konuşmamayı* seçtiyse de bir

15. Jacques Derrida, "Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices" ter. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward ve T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, a.g.e., s. 316.

şey açıkça kalmaktadır: Derrida sadece bir negatif teoloğun önerebileceği kadar bir açıklama getirebilmektedir. Derrida'nın bahsettiğimiz sessizliği, İslam sorusunda ileri sürebileceği "en istikrarlı muhtemel bir apofasis"tir. "İslami geleneklerin" bir Fransız post-yapısalcının hakkında yazması için radikal bir şekilde çok uzak *ötekine* [*autre*] ait olduğunu söylemek, nezaketsizce veya değil, ileri sürülebilir. İslam bir kez daha, herhangi Hıristiyan negatif teoloji eleştirisinde basitçe uygunsuz, ağza alınmaz bir Öteki haline gelmektedir.

Biz de buna mukabil, İbni Arabî'nin çalışmalarının mistik Doğu terminolojisinde şifrelenmiş karanlık, anlaşılmaz Sufi ezoterizmi olmadığını göstermeyi deneyeceğiz. Aslında İbni Arabî aynı soruları sorarak Batı'daki bazı bilinen şahsiyetler ile benzer istikamette ilerlemektedir. İbni Arabî'nin rasyonel/metafizik düşünceye itimat etmemesi, dilin yaratıcı gücünün farkında olması, özdeşliğin farka bağlanmasını zekice anlayışı, sofistike hermenötiği ve insanın kendiliğini yeniden telakkisi... Bunların hepsi Batı felsefesi geleneğindeki önemli figürlerle benzerliklerine imkân sağlamaktadır. İşte bu yüzden Meister Eckhart'ın görünmez varlığı (1260–1327) kitap boyunca hayali bir üçüncü şahıs olarak Derrida ve İbni Arabî arasındaki karşılaştırmalı çalışmamızda kendisini hissedilir kılacaktır. Bu durumu iki sebeple açıklayabiliriz: Eckhart'ın Batı'da İbni Arabî ile ilişkilendirilen bir şahıs olması ve aynı zamanda Derrida tarafından da negatif teoloji ile çokça ilişkilendirilmesi.

Bir akademisyen tarafından İbni Arabî "İslami geleneğin Meister Eckhart'ı" diye anılmıştı.[16] Şaşırtıcı miktardaki batılı İbni Arabî çalışmalarında ve tercümelerinde Eckhart'tan laf arasında bahsedilirken (özellikle Dom Sylvester Houdehard'a bakılabilir) Ralph Austin gibi akademisyenler "çarpıcı benzerlikler" üzerine konuşabilmektedir. Birçok akademisyenin onlar arasında tesis ettiği bağın sebeplerini, iki düşünürün eserlerinden bir kelime bile okumadan görmek hiç de zor değildir. Mistik ve felsefi arasında radikal bir sentez girişiminde bulunan her iki düşünür, otoriteler tarafından zulme uğramıştır. Bunun sonucu olarak yıllar süren uzun yolculuklara/hac yolculuğuna çıkmışlar (Sevilla'dan Şam'a, Erfurt'tan Avignon'a) ve onlardan sonra iki şahsiyet (Suso, Tauler, Davud el-Kayserî, Kâşânî) Eckhart ve İbni Arabî üzerine yorumlar yapıp onların fikirlerini yaymışlardır. Modern kritik tartışmalar bile onların benzerliklerini gözetmektedir: her iki düşünürün ortodoks ve mezhepsel statüleri üzerine argümanlar (Şiî veya Sünni? Katolik veya Reformasyonun erken temsilcisi?), aynı panteizm ithamları, düşü-

16. R. Netton, Allah Transcendent: *Studies in the structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994, s. 293.

nürlerce sarahatleri ve tutarlılıkları üzerine aynı sorgulamalar (Denifle/ Affifi), Uzakdoğu düşünce sistemleri ile aynı mukayeseler (Suzii, Ueda/ Izutsu)... eğer birisi ortaçağ Hıristiyanlığındaki bir İbni Arabî'yi araştıracak ve bulmayı deneyecek olsaydı, Eckhart ona en yakın alternatif olarak görülebilirdi.

Başka bir yerde, İbni Arabî ve Eckhart'ın aynı çıkış noktalarından nasıl farklı kelimelerle ilerlediklerini göstermekte zorluklarla karşılaşmama rağmen Şeyh ve *Meister* [Üstad] arasındaki mukayeseli çalışmaların bolluğu bizim Sufizm ve yapısöküm tetkikimiz için çok iyi bir zemin hazırlamaktadır.[17] Derrida, Tasavvuf hakkında bir kelime yazmamasına rağmen Meister Eckhart hakkında bir hayli yazmıştır. Daha 1964'ten *Revue de Métaphysique et de Morele*'de Derrida "Maître Eckhart'm" yerel vaazları hakkında açıklayıcı bilgisini gösterirken "How to Avoid Speaking: Denials" isimli makalesinde, yirmi yıl önce Eckhart'a dair açıkladığı temel noktaları ayrıntılarıyla anlatmıştır. Tabii ki bu Derrida'nın Eckhart hakkında her yazdığının doğrudan İbni Arabî için de geçerli olacağı manasına gelmez. Derrida'nın Eckhart'a olan tutkunluğuyla yaptıklarının, bize bir fikir vermesinden dolayı İbni Arabî'nin Eckhart'la benzer noktaları (rasyonalite ve metafiziğe itimat etmeme, açıklığa dair ısrar, bir yapı olarak "Tanrı" düşüncesi, ruhtaki gizli uluhiyet, radikal olarak yapılan zengin hermenötik...) yapısökümcü okumaya aynı şekilde meyilli olabilir. Eckhart basit bir şekilde İbni Arabî'nin el altındaki Hıristiyan eşi olarak kullanılamaz; fakat Derrida'nın mistisizm ve negatif teolojinin geniş düşüncelerine karşı düşmanlığını ve sempatisini tartmak için Üstad faydalı bir ölçü olarak hizmet edebilir.

17. I. Almond, "Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Towards a Comperative Study of Meister Eckhart and Ibn al-'Arabi", in *Medieval Philosophy and Theology* 10, Fall 2001.

1
Aklın Zincirleri

Sufi/Yapısökümcü Rasyonel Düşünce Karşıtlığı

> Her kim Allah'ı yaratıcısı olarak bildiğini iddia ediyor da hayret içinde kalmıyorsa bu onun cehaletinin delilidir.
> İbni Arabî, Fütûhât-ı Mekkiye'den[1]

Batılı rasyonel düşünce karşıtlarının kronolojisi derlenecek olunsaydı böyle bir çalışmanın –Gazali, Meister Eckhart, Blake, Nietzsche ve Levinas gibi şahsiyetleri kapsayacak kadar geniş olabilirdi– , eğer var ise, ne gibi ortak paydalar üreteceğini görmek ilginç olabilirdi. Böyle bir çalışma muhtemelen rüzgâr, nefes, ruh, özgürlük metaforlarıyla dolu olurdu: "fütûhât"[2] (*fütûh/ouvert;* iki düşünürümüz için de önemli bir kelime) üzerine ortak bir vurgu, sistemlere ve sertliğe karşı bir hoşlanmama, başıboşluğun coşkusu ve bir şekilde doğal olmayan, sınırlandırıcı akla kara çalma... diğer bir tabir ile *estetik* olarak harekete geçirilmiş aklın reddi gibi unsurlar karşımıza çıkabilirdi.

Bu bölümde, rasyonel ve metafiziki düşüncelere bu gibi karşıtlıklar birbiri ardına incelenecektir: İlk olarak İbni Arabî'nin *nazar*[3] veya

1. Alıntılandığı yer: S. Hirtenstein ve M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, s. 142.

2. Fetihler manasına gelen "Fütûh" kelimesi literal olarak "açılışlar" anlamına gelmektedir (Arapça açan anlamına sahip anahtar [miftah] kelimesi de aynı köke sahiptir). Tasavvufi anlamda çok farklı türlerinin olmasına rağmen genel manada Sufi'ye ihsan edilen manevi bilgiye denir. (ç.n.)

3. William Chittick'in *Sufi Path of Knowledge* isimli eserinde yaptığı tasnifi takip edersek, İbni Arabî "nazar" mefhumunu iki farklı anlamda kullanmaktadır. Bunlardan ilki, İbni Arabî'nin bilginin kaynaklarından birisi olan nazardır. Yani insanın akli melekesinin epistemolojik kaynağı diyebileceğimiz beş duyuyla beraber bilginin altıncı kaynağıdır. Bu çeşit nazar, hem kötü hem de iyi için kullanılabilir. İbni Arabî'ye göre bu tür nazarın yapabileceği en iyi şey, Allah'ın

reflektif düşünce eleştirisi ve ardından Derrida'nın Batı'nın bütün teofelsefi geleneğinin yada Derrida'nın dilinden "Yunan-Avrupa macerası tarafından üretilen kökten kavramsal sistemin"[4] daha genişçe yeniden gözden geçirilmesi yer alacaktır.

Dikkatli okurun ilk farkına varacağı şey Derrida ile İbni Arabî'nin kendi durumlarındaki mutlak tekilliği (nev-i şahsına münhasırlığı) olacaktır. Her ikisi de yazdıklarının hiçbir düşünce okulu veya geleneğe bağlanmamasını diledikleri görülmektedir. Hemen hemen karşılaştıkları her düşünürü –Mutezililer veya fenomenologlar, Eşariler veya yapısal linguistikçiler, Batinîler veya varoluşçular– bazen açıkça, bazen incelikle eleştirerek nadir yalnızlıkları eserlerine sinmektedir. Bu duruma en iyi örnek, muhtemelen İbni Arabî'nin eseri *Şeceretü'l Kevn*'nin (Varlık Ağacı) sonlarında yer almaktadır. Burada Şeyh, tüm zamanların üstündeki bir Allah'ı tasavvur ediyor ve O, Hz. Muhammed'e ondan sonra gelecek olan düşünürlerin sayısız yollarla kendi zatını yanlış anlayacaklarını önceden bildiriyor:

> "Ben halkı yarattım ve onları Bana davet eyledim. Halbuki onlar hakkımda ihtilafa düştüler. Bir kavim Üzeyr'i Benim oğlum diye iddia etti ve Bana elleri dardır dediler, bunlar Yahudilerdir. Bir kavim İsa'yı Benim oğlumdur iddia etti ve Benim oğlumun ve karımın olduğunu söylediler, bunlar da Hıristiyanlardır. Bir takımı Bana ortak kabul ettiler, bunlar putperestlerdir. Bir takım kimseler Benim suretim var zannettiler, bunlar Mücessime taifesidir. Bir kavim Beni sınırlı sandılar, bunlar Müsebbihe taifesidir. Bir kavim Beni madum zannettiler, bunlar Muattıla taifesidir. Bir takım kimseler Benim ahirette görüneceğimi inkâr ettiler, bunlar da Mutezile taifesidir."[5]

Bu gibi birçok pasajdan ötürü İbni Arabî'ye "kibirli" tanımı yapıştırılması hiç şaşırtıcı değildir. Şeyh, kendini sadece çağdaşlarından uzak

---

zatım akıl yoluyla bilemeyecek olduğunu fark etmesidir. İkincisi ise, genel anlamda rasyonel düşünürlerin ve özellikle de filozoflar ile kelamcıların spekülatif faaliyetlerini belirttiği manasıdır. Kuran'da Allah tarafından emredilen akli faaliyet bu türden bir nazardır. Bu bağlamıyla nazar, İbni Arabi'ye göre tamamıyla müspettir fakat bu havas kısmı, yani filozoflar ile kelamcılar nazarın asli vazifesini unuttuklarında bir sorun teşkil etmektedir. Nazarın sınırlı bir eylem olduğunu, nazar faaliyeti güdülebilecek ayetlerin dışındaki ayetlere bu yaklaşım biçimiyle ilişki kurulduğunda nazar asli gayesini kaybetmektedir. İbni Arabî'ye göre, sahib-i nazar yaptığı faaliyette değil, nazarı bütün alanlara tatbik ettiğinde hataya düşmektedir. İbni Arabî'nin ehl-i nazar diye eleştirdiği bu gruptur. Onlar; insanın nefsini bilmesi ve böylece Rabb'ini bilmesi gibi keşif yoluyla mümkün olan nazarın hükmünün yetmeyeceği alanlarda da bu tür bir faaliyete girmektedirler. Kitabın yazarı Almond da bu bahisle "ehl-i nazarı" ve "nazar" mefhumunu ele almıştır. (ç.n.)

4. "...la conceptualité fondamentale issue de l'aventure gréco-européenne", J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, s. 121. Kullanılan İngilizce tercümesi için bakınız: Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978, s. 82.

5. Ibn Arabi, *Shajarat al-Kawn*, trans. A. Jeffery, Lahore, Pakistan: Aziz, 1980, s. 88–89. Bu eserin İbni Arabî'ye ait olup olmadığı itilaflıdır.

tutmadığı gibi eleştirilerini Kutsalın ağzı ile yapıyor. Müellif açıkça İslami düşünürlerdeki mevcut iki tehlikeden sakınmak istiyor: Bunlardan biri *ta'til* ihtimali veya Tanrı'nın sıfatlarından tamamıyla mahrum bırakılması ve diğeri *teşbih* veya Tanrı'yı olumlu sıfatlarla belirleyip onu sınırlama. Eğer Şeyh'in reflektif (nazari) düşüncenin her çeşidinden uzak durduğunu tam olarak anlayacaksak İbni Arabi'nin apofatik ve katafatik arasında tuttuğu bu zorlu yol dikkatlice takip edilmek zorundadır.[6] Yazarın önceki pasajda bahsedilen düşünür gruplarına –Hıristiyan ve Yahudilerin yanı sıra Mutezile, Mücessime, Muattıla ve Müsebbihe fırkaları– itirazları sadece yanlı kelime oyunları değildir. Yukarıdaki grupların meşgul olduğu bazı ortak yanılgılar İbni Arabi'nin yönelttiği eleştirinin kalbinde yatmaktadır. İbni Arabi'nin bu gruplarda gördüğü temel hatalar, onu beş yüz yıllık İslami düşüncenin inceden şümullü bir reddine sevk etmektedir.

Keza Derrida, kendi metinsel stratejisi ve üzerine yazdığı düşünürler arasında belli bir mesafe geliştirmektedir. Bu düşünürlerin eserlerindeki kendine-mevcudiyetin unsurlarını izole ederek onları söz-merkezci metafiziğin kesintisiz geleneğine yeniden sevk etmektedir. İbni Arabi'nin aksine Derrida'nın yazılarında övgü ve eleştiri çoğu kez birbirine zekice karıştırılmıştır, bilhassa gayeleri Derrida'nınkileri andırıyor gibi gözüken kişiler hakkında yazdığında. 1964'deki Levinas üzerine olan makalesinde, harika kitap *Totality and Infinity*'de [Bütünlük ve Sonsuzluk] toplanmış ve zenginleştirilmiş[7] düşünceler için bir hürmet tonunu katiyen terk etmeyecekken yine de "felsefi diskurunda kendi niyetlerini ifşa etmeye boyun eğmiş"[8] bir Levinas tasvir etmektedir. "Structure, Sign and Play" [Yapı, Gösterge ve Oyun] makalesinde Derrida'nın Levi-Strauss'un "dikkat çekici gayretine büyülenmesi" antropolog suçu olan "kökenler için bir nostalji etiğini" *(d'éthique... de nostalgie de l'origine)* bulmasını durdurmamaktadır.[9] Başkaları tarafından yapısökümün ortaçağdaki emsalleri olarak kabul edilen Hıristiyan negatif teolojisiyle uğraşan çeşitli şahsiyetler de (St. Augustine, Pseudo-Dionysius, Eckhart) Derrida'dan aynı muameleyi görmüşlerdir. Bir taraftan negatif teolojiye takdirini belirtmek için büyük itina göstermektedir; "birden açılmış ve

6. Yunanca "apofemi" [inkâr etmek] kökünden gelen "apofatik" kavramı, Tanrı'nın ne olduğunu söylemeden, yani tenzih ederek Tanrı'yı tanımlayan yolları ifade etmek için kullanılmaktadır. Apofatik teoloji, Tanrı'yı ifade edilemez olarak görür. Bu tür teolojinin zıddı ise, katafatiktir. Katafatik teoloji ise Tanrı'ya dair konuşabilme, onu sıfat ve isimleri atfedebilmeye imkân tanır. İslami gelenekteki "tenzih" ve "teşbih", bu iki kavrama benzer bir yerde durmaktadır. (ç.n.)

7. ". . . qui se rassemblent et s'enrichissent dans le grand livre: *Totalité et Infini*", *Writing and Difference*, s.84, *L'Écriture*, s. 125.

8. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 151.

9. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 292, *L'Écricture*, s. 427.

kapanmış olan bir gövde" ve "dilin en üst sınırlarını zorlamayı bırakmayan" diye övgü dolu ifadeler kullanıyor.[10] Diğer taraftan ise bütün radikal metafizik sorgulamalarına rağmen negatif teolojiyi hâlâ "kırdığı gibi gözüktüğü onto-teolojik[11] vaade ait" görmektedir.[12] Negatif teoloji Tanrı'nın gizli ismini muhafaza etmek gayesiyle hâlâ söz-merkezciliği devam ettirmektedir.

Nasıl ki İbni Arabî hiçbir düşünürün "Hakk'a bir tanım"[13] getiremeyeceğine inanıyorsa, Derrida da hiçbir düşünürün metafiziğin tarihinden kaçamayacağını iddia etmektedir. "Varlık ve hakikat kavramlarının eleştirisine... kendine-mevcudiyet eleştirisine... ve metafiziğin yıkımına" yaptıkları katkılara göre daha fazlasıyla itibar edilen Batı metafiziğinin çözülüşünün öncülleri Nietzsche, Freud ve Heidegger üçlüsü bile "bir çeşit dairenin tuzağına düşmektedirler" (*sont pris dans une sorte de cercle*).[14] İbni Arabî ve Derrida ilgili geleneklerden kendilerini ayıran bir şeylere, bir çeşit özel bilgiye veya farkındalığa sahiptirler. Her iki düşünürün hissettikleri bu "bir şey" onları gizli bir karmaşanın farkındalığına veya bir çeşit ruhani bilgiye erdirerek, kendilerinden emin bir şekilde önceki düşünürleri ve çağdaşlarını yeniden uygun bir bağlama sokmalarını mümkün kılmaktadır.

Bu bölümün tamamı bu özel "bir şeyin" incelenmesine ayrıldı: İbni Arabî ve Derrida'nın metafiziğin geniş kapsamlı reddiyelerini harekete geçiren tam olarak neydi? Kısaca, her iki düşünürün sebepleri şu şekilde özetlenebilir: İbni Arabî için felsefeci ve ilahiyatçıların Tanrı'nın eşzamanlı aşkınlığını (*tenzih*) ve içkinliğini (*teşbih*) anlayamamaları, Derrida için ise Batı metafiziğinin "anlam" kelimesini hiçbir zaman sorunlaştıramaması ya da kavramlarla ifade edilirse göstergelerin bizi "anlamlara" değil basitçe diğer göstergelere götürüyor olması. Ancak bu sebepler yetersiz kalacaktır. Hem Derrida'nın hem de İbni Arabî'nin metafiziğe

10. Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", çev. K. Frieden, H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, s. 295, 299.

11. Heidegger'in kullandığı ve Derrida'nın da onu takip ederek iştigal ettiği, Heideggerci anlamda "metafizik" ile benzerlik teşkil eden ve bazen de eşanlamlı bir şekilde kullanılan bir kavramdır. Heidegger'e göre hususi metafiziğin [metephysica specialis] yani teolojinin ve genel metafiziğin [metaphysica generalis] yani ontolojinin özdeşleşmesidir. Yani mükemmel varlığın, varlıkları ve hatta (Heidegger'e göre) Varlık'ı temellediği bir oluşumdur. Onto-teoloji ile Tanrı bir "causa sui"ye [sebebi kendisinden illet], bir "zorunlu akıl"a dönüşmüştür. Onto-teoloji, kısaca Batı metafiziği geleneğinde teolojinin ontolojiyile özdeşleşip Varlığın unutulması, ve varlıklara kaynak olarak teolojik bir temelin gösterilmesidir denebilir. (ç.n.)

12. Age., s. 310.

13. *'hadda al-haqq'*. Ibn Arabi'nin şu eserinde geçmektedir: *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-Arabi, 1946, s. 68. Ter. Ralph Austin, *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, s. 74.

14. Jacques Derrida, *Writing and Difference* s. 280, *L'Écricture*, s. 412.

itimatsızlıkları çok daha girifttir. Onların karşı gelmelerini biraz olsun anlayacaksak bu itimatsızlık *Hakk* ve *écricture* gibi terimlerin analizini içermelidir.

Derrida ve İbni Arabî'de özgürleştirme projesi: *Hakk*'ı ve *l'écricture*'ü aklın zincirlerinden azat etme

Hem İbni Arabî hem de Derrida kendi bağlamlarında zincirlerden ve özgürlükten bahsetmektedirler. Muayyen bir azat eden ruhun onların projelerinin temelini teşkil ettiğini söylemek hiç abartılı kaçmayacaktır, burada "azat eden" herhangi bir sosyal manada değil daha ziyade Hakk'ın bilinemezliğini ve yazının kontrol edilemezliğini rasyonel/metafizik düşüncenin zincirlerinden "azat etme" manasında kullanılmıştır. Aslında *Of Grammatology*'nin bütün gayesinin *écricture*'ü "aslen konuşulan bir dilin köleliğine verilmiş bir alet derecesine indirgenmesinden"[15] özgürleştirmek olduğu söylenebilir. Tabii ki bu jestler aynı değildir: İbni Arabî'nin aklında daha manevi bir gaye var iken Derrida'nın özgürleştirmesi tamamen semantik alandadır. Yine de bütün üzerinde konuşma girişimlerimizi bozguna uğratan elzem, değişken ve anlaşılması zor bir şeyin yeniden tasdiki her iki düşünürün kullandığı kelimelerde ortak bir rol oynamakta ve ortak bir yapıya göre tekâmül etmektedir. İbni Arabî ve Derrida'nın eserlerinin bağlamına bakmak bunu daha iyi anlamaya yardım edecektir.

Ehl-i Nazar ve göstergenin şirki

İbni Arabî *Fütûhât*'da 'akıl' kelimesinin "ikâl"[16] kelimesiyle aynı kökten geldiğini ifade etmektedir.[17] İbni Arabî'nin felsefecilere ve ilahiyatçılara temel eleştirisi, sınırsız ve sıfatsız olan İlahi Genişliğin (*tevessü-ü ilahi)* onlar tarafından daraltıldığı ve sınırlandırıldığıdır. Akıl kelimesinin böyle bir köke sahip olması, felsefecilere ve ilahiyatçılara bu tür bir eleştiri yönelten Şeyh için elverişlidir. "Her grup Tanrı hakkında başka bir şeye inanıyor"[18] diyen İbni Arabi, Mutlak'ın bilgisi için kendi spesifik inançları ile hataya düşenlere karşı her zaman bir tahammülsüzlük göstermektedir. İbni Arabî'nin buradaki tahammülsüzlüğü hem nega-

15. "au rang d'instrument asservi a un langage plein et originairement parlé". Jacques Derrida, *Of Grammatology*, ter. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, s. 29; Fransızca edisyonu: *De la grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1967, s. 45.

16. Arapçada "ikâl" kelimesi, hayvanları bağlamak için kullanılan ipe verilen isimdir. (ç.n.)

17. *Futuhat al-Makkiyya*, vol. II1.198.33 – alıntılandığı yer: W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 107. Fütûhât'ın kullanılan Arapça derlemesi Osman Yahya'nın dört cilt halinde yayımladığı edisyona aittir: *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.

18. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 336/Futuhat, I.266.15.

tif hem de doğrulayıcı teoloji okullarınadır. Hem Tanrı'nın fiillerinden O'nun ifade edilebileceğini/açıklanabileceğini öne sürenlere (Eşariye fırkası) ve hem de sadece Tanrı'nın ne olmadığının ifade edilebileceğini, O'nu açıklamak için hiçbir şeyin söylenemeyeceğini düşünenlere (Mutezilîler) karşıdır. Mutezile ve Eşariye fırkalarının birbirlerine tamamen zıt gruplar olduğunu söylemek pek doğru olmayabilir, unutulmamalıdır ki, Eşari grubunun üstadı Basra Mutezilîlerinin (Cûbbaî) başındaki insandı.[19] Argümanlarında aklı kullanma isteği her iki grubun ortak özelliğidir. Yalnız Eşariye fırkası için akıl vahyi haklı göstermek için kullanılan bir araçtı, tersi (aklı haklı göstermek için vahiy) söz konusu değildir. Tanrı'nın bilinemezliği ile alakalı bu tartışmalar İbni Arabî'nin düşüncesine basit bir arka plan oluşturdu. Fırkaların, tartışmaların ve doktrinlerin bu denli çoğalması İbni Arabî'nin şu sözlerini daha anlaşılır kılmaktadır: "Gıcırdamayı duyuyorum fakat herhangi bir zemin görmüyorum".[20] Nitekim Tanrı'nın sonsuz sıfatlarına inanan Eşari (873–935) şöyle söylüyor:

> "Biz itiraf ediyoruz ki Allah arşın üzerine oturmuş... Nasıl olduğunu sormadan biz itiraf ediyoruz ki Allah iki ele sahip... Nasıl olduğunu sormadan biz itiraf ediyoruz iki Allah iki göze sahip... Biz itiraf ediyoruz ki Allah bir yüze sahip... Biz duymayı ve görmeyi tasdik ediyoruz, biz Mutezile, Cehmiyye ve Havaric'in yaptığı gibi bunu inkâr etmiyoruz..."[21]

Daha apofatik eğilimli diğer gruplar örneğin Mutezile, Batılı okurlar için Dionysius Areopagite'i anımsatan ifadeler üretebiliyorlar:

> "O ne vücut, ne nesne, ne hacim, ne suret... O ne parçalardan, bölümlerden, uzuvlardan, azalardan müteşekkildir... O yaratılanlara uygulanabilecek hiçbir tanım ile tasvir edilemez... O bir varlıktır fakat diğer varlıklar gibi değildir..."[22]

Bu anlamda, teşbih (antropomorfizm) ve tenzihin (kıyaslanamazlık) iki uç noktası çok geniş bir tartışmanın parametrelerini temin etmiştir. Tanrı hakkında ne kadar bilebiliriz? Esmaü'l Hüsna (Rahman, Kerim, Âlim, v.s) ve Ulûhiyet arasındaki ilişki nedir? Bunlar basit benzetmeler mi? Ya da onlar sonsuz müspet nitelikler mi? Tanrı'ya itikadımızın aslında ne kadarı geçerli? Onları nasıl tahkik ve tayin edebiliriz? Kuran'ın

19. M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983, s. 204.
20. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 75.
21. *Al-Ibana* isimli eserinden alınmıştır. Alıntılandığı yer: cited in A. J. Arberry, *Reason and Revelation*, London: Allen and Unwin, 1957, p. 22.
22. Age., s. 22.

söylediği gibi "hiçbir şey O'nun gibi değil" (42:11) ise nasıl O'nun hakkında bir şey bilebiliriz?

Başka sorularla beraber bu gibi sorular da yüzyıllarca kelamcılar tarafından tartışıldı. Abdulhalim'in söylediği gibi "Kelam" mefhumunu hassasiyetle tanımlamak zordur.[23] Kelam, asıl itibariyle "söz" anlamına gelir ve Kuran'a dair genel dini meselelerin tartışır. Kelam, sadece Tanrı'nın bilinip bilinememezliği alanındaki soruları değil, hür irade ve kader problemi, Kuran'ın statüsü ve Şeriat'ın tatbiki gibi sorularını da kapsamaktadır. Kelam, dini meselelerin basitçe bir tartışması değildir. Bununla birlikte, Kelam ilmi, genellikle çeşitli argümanların doğrultulabileceği karşıt durumu, bir muhalifin varlığını gerektiriyordu. İbni Arabî'nin kendisini kelamcılardan uzak tutmak istemesini ve onları her işe burnunu sokan (*füdul*) ve "perde çekme" kelimeleri ile göz ardı etmesini anlamak zor değildir. Kutsal epistemolojiye bütün yaklaşımı "O/O değil" (hüve lâ hüve) kapalı nidasında özetlenebilecek, Tanrı'nın hem içkin [mündemiç] hem de aşkın [müteâl] olduğunu iddia eden İbni Arabî, Tanrı hakkında bir çeşit ikicilli düşünmeyi doğuran, kutuplaştıran tartışmalardan uzak durmayı denemektedir.

İbni Arabî'nin kızgın olduğu Kelam'm başka bir yönü refleksiyon (*nazar*) ve akıl yoluyla bir Tanrı bilgisinin olacağı –ki bu çeşit bir bilgiyi ehl-i tasavvuf sadece zevk ve keşif ile elde ederler– iddiası idi. Kelam'ın bazı eski tanımları bu yönden çok şey söylemektedir. Farabi, Kelam'ı "insanın Kanun Koyucular tarafından emredilen özel inanç ve fiilleri desteklemesini mümkün kılan bir ilim" olarak görürken el-Îcî, daha ileri giderek Kelam'm desteklemekten ziyade "argümanlara kanıt göstererek ve şüpheleri bertaraf ederek dini inançları tesis eden" bir şey olduğunu iddia etmiştir. İbni Haldun için Kelam "imanın esaslarının korunmasında ve orta yoldan sapan yenilikçilerin çürütülmesi için rasyonel delillerle itiraz etmeyi kapsayan bir ilim" iken modern Muhammed Abduh, "varlığı ve Tanrı'nın niteliklerini, O'nun hakkında müspet ve asli doğrulamalar için çalışan ilim" diye bir tanım öne sürmektedir.[24] Tüm bu tanımlamalarda belirgin bir içeriğin sabitliği görülüyor: Sosyal ve hukuki pratikleri doğrulamak için kutsal bilginin elde edilmesi, hermenötiğe imkân verilmesi, teolojinin sistemleştirilmesi ve neyin ortodoks neyin dalalet (*ilhad*) olduğunun kesin bir biçimde tayini.

23. A. Haleem, "Early Kalam"; S. H. Nasr ve Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996.
24. age., s. 75.

İbni Arabî'nin Bağlamı: Şeyh'i Yerleştirme

İbni Arabî'nin yazdıklarını uygun bir bağlama yerleştirmeyi denemek göründüğü kadar basit değildir. İbni Arabî'nin fikirlerinin ve yorumlarının farklılığı, araştırmacıların onu koymayı istedikleri farklı bağlamların çeşitliliğine –Sufi arif, Neo-Platoncu, hadis âlimi, felsefeci, mistik– yansıtmıştır. Buckhardt evvelce İbni Arabî'yi "kökten Platoncu" olarak gördüyse de, Şeyh'in erken biyografi yazarlarından İbni Abbar (ö.1260) onu daha çok bir muhaddis olarak görmüştür.[25] Netton ve Corbin gibi akademisyenler İbni Arabî'den İranlı mistik Sühreverdi ile aynı tonda bahsederken –hatta Corbin'e göre *Fütûhât*'ın Sunni'den çok Şia geleneğinde daha rahat okunabileceğini ileri sürmek isabetlice olabilir[26]– Mecid Fahri, kendisinin *İslam Felsefesi Tarihi*'nde İbni Arabî ile Gazali'yi "sentez ve sistemleştirmenin" iki örneği olarak görmektedir.[27] *Britannica Ansiklopedisi* bile İbni Arabî'nin birincil düşünce kaynağı olarak İbni Meserre'yi –ve sonuçta Empedokles'i– ileri sürerek biraz daha farklı bir şecere gösterebilmektedir.

İbni Arabî 1165'te Müslüman İspanya'nın güneydoğusundaki Murcia'da doğdu. Şeyh kendisini zamansal ve mekânsal olarak İslam düşünce tarihinin; felsefenin, Kelam'ın ve Tasavvuf'un geliştiği, birinin diğerinden çok şeyler aldığı önemli bir noktada buldu. Bundan dolayı, İbni Arabî'nin kendi sistemine dahil edebileceği ve yeni anlamlar yükleyebileceği terimler ve motifler zaten geniş bir dolaşımda kullanılmaktaydı (südur, teklik, sıfat, akıl gibi). İbni Arabî'nin okumaları genişti. Genel referanslar sadece Mutezilîlere, Eşarilere ve Bâtınilere değil bunun yanında özellikle Gazali, İbni Meserre, İbni Kâseyi gibi şahıslaraydı. Bu durum, açık bir şekilde İbni Arabî'nin kendisinden öncekileri bildiğini desteklemektedir. İbni Arabî bazılarını şahsen de biliyordu: Ünlü kadın veli Kurtubalı Fatma iki yıl boyunca ona hocalık yapmıştı. Daha genç bir adam iken büyük İbni Rüşd ile ünlü bir buluşması olmuştu. Anlatılanlara göre buluşmalarında, İbni Rüşd hakkında çok şeyler duymuş fakat daha sakalı bile olmayan bu genç adamı gördüğünde çok şaşırmıştı. İbni Arabî 36 yaşında İspanya'yı terk etti ve ömrü boyunca oraya hiç geri dönmedi. Geri dönüp Şam'a yerleşene ve orada 1240 yılındaki vefatına kadar Kuzey Afrika'nın sahillerinden

25. Bkz.: Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, Albany: SUNY Press, 1999, pp. 34–35.
26. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, ter. Ralph Manheim, New Jersey: Princeton University Press, 1969, s. 26; Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994, s. 269.
27. M. Fakhry, *Islamic Philosophy*, s. 246.

Mısır ve Kudüs'e, oradan da Türkiye'nin merkezine kadar giden uzun bir yolculuğa çıktı.

İbni Arabî tahmini 350 eserin yazarı olduğu halde, iki önemli eseri, *Fusûs'ul Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiye* boyut bakımından dikkat çekici bir şekilde farklıdırlar. *Fusûs* yaklaşık 150 sayfayken *Fütûhât* ciltlerce yer kaplayan, 560 bölümden oluşan muazzam bir eserdir. *Fusûs* Kur'an'dan çeşitli şahsiyetler (Nuh, Musa, Âdem) üzerine bir bakıma batinî yorumlar içeren kısa ve öz bir derleme iken, *Fütûhât* daha çok peygamberlik, makamlar, ilahi isimler, sufi pratikleri, çeşitli ontolojilerin tarifi, yorum ve epistemoloji üzerine geniş menzilli konuların etraflı incelemesini içeren ansiklopedik bir eserdir. *Fusûs* mistik yazıların özet bir dizisi iken *Fütûhât*, *Summa Theologiae*'ye en azından form olarak daha yakın durmaktadır. Her iki eser de İbni Arabî'nin Mekke'de kaldığı 1220–1230 yılları arasında bir zamanda yazılmıştır.

Muhtemelen İbni Arabi'nin yazılarının bağlamına dair söylenebilecek en temel şey onların uzun süredir tekâmül etmiş İslami Neo-Platonizm geleneğine ait olduğudur. İbni Arabî'nin durumunda, Neo-Platonizm, varlıkların, makamların, alt gerçeklerin derecelendirilmiş muazzam ve karmaşık sisteminde kendisini göstermektedir. Bu durum Annemarie Schimmel'e Şeyh için "sistemleştirmenin dehası" diye hitap etmeye neden olmuştur.[28] Tek, saf, tarif edilemez, her şeyin isimlendirilemez kaynağı, varlığı çeşitli südûrlarmdan meydana getiren olarak Tanrı fikri birçok Sufi metninde standart bir şemadır. İbni Arabî'nin metinlerinde, yaradılışın çeşitli mertebeleri; Nefes-i Rahmani'nin her an aralıksız üflemesi, yok etmesi ve yeniden yaratması, Platonik hiyerarşilerin ve kategorilerin dolambaçlı basamaklarını oluşturmaktadır. Bunlardan ötürü hiç şaşırtmayacak bir şekilde İbni Arabi'nin ismi Vahdet-i Vucud (Varlığın Birliği) mefhumu ile ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar bu kavram İbni Arabî ile anılsa da, kendisinin öğrencileri ve takipçileri (Davud el-Kayserî, Kâşânî, Konevî) birlik mefhumunu sistematik olarak vurguladıklarından ve geliştirdiklerinden dolayı bu kavramın sorumluluğu Şeyh'ten çok onlara aittir. İbni Arabi'nin "Vahdet-i Vücut"u (sıkça böyle denmesine rağmen) panteizm değildir. Şeyh'in yaptığı; bütün eşyanın ontik statüsünü ve aslını, aynı zamanda onların ontolojik hususiyetlerini koruyarak Tanrı'ya yeniden atfetme girişimidir. Böyle bir düşünce sisteminde, insanın varoluşunun gayesi, ruhunun kutsal aslına tedrici bir yolla, yani bir dizi makam ve mertebelerden geçerek Tanrı'ya doğru tekâmül ettirici bir geri dönüşle "farkına varmadır". An-

28. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, s. 263.

cak "sistem" kelimesinin biraz dikkatlice kullanılması iktiza etmektedir. Bu durum (Hamid Dabashi'nin ileri sürdüğü gibi) İbni Arabî'nin kutsal ve onun sudûrlarına dar, katı, kanun-merkezli bir sistemi dayatan "totalize eden büyük usta bir anlatıcı" olduğuna inanılması ile sonuçlanmamalıdır.[29] Aksine İbni Arabî sisteminin bütün gayesi insanın kendisinden bile özgür olduğu bir noktaya ulaşmasıdır; Şeyh'in isimlerin ve varlıklara uyguladığı mertebelerin maksadı, ruhun bu isimlerin ve varlıkların kaybolduğu bir yere doğru ilerlemesine yardım etmektir. İbni Arabî için Tanrı'ya geri dönüş fikri; ruhun bir dizi, karmaşık, tedricen yükselten makamlardan geçerek ilerlemesi manasına gelmektedir. Bu yükseliş inananın tüm sıfat ve tanımların bütünlüğünün farkına vararak bunlarda cem olmasıyla sona erer.[30] Bu manada, İbni Arabî'nin inşa ettiği girift, hiyerarşik sistem daha çok çıkıldıktan sonra ayağının altından aşağıya kayan Wittgensteinci bir merdiven olarak anlaşılmalıdır.

Hakk'ın Karşılaştırılamazlığı

İbni Arabî'nin filozof ve teologlara cevaben ilk jesti, bizim inşa ettiğimiz bütün Tanrı fikirlerinin ve kavramların altındaki, isim ve sıfatlardan münezzeh tamamıyla bilinemez, düşünülemez bir Tanrı'yı vurgulamaktır. Bu jest kati surette emsalsizdir. Tekrardan hatırlattığımız üzere Farabi'nin "İlk Sebebi"; gayri-maddi, şeriksiz, zıtsız ve tanımlanmaya elverişli olmayan bir varlık olarak algılanmıştır. İbni Arabî bütün fiillerin ve hareketlerin kaynağı olan fakat bunların hiçbiri ile tanımlanamayan bu bilinemeyen varlığı, Allah'ın zatı veya bazen Hakk –Batılı okurlar için Lacancı yankıları olan bir kelime[31]– olarak ifade ediyor. "Bizim görüşümüze göre zatın bilinemez olduğuna dair hiçbir ihtilaf yoktur."[32] Eckhart'ın "Tanrı'nın ötesindeki Tanrı" ve Plotinus'un "Tarifsiz (kelimelerle ifade edilemez) Bir'inden ziyade, İbni Arabî'de geçen Hakk veya zat, onun hakkında yapmayı denediğimiz her önermeden etkilenmemişliğini ilelebet sürdürmektedir. Bundan ötürü Hakk'ı tanımlamak için düşünceler inşa eden rasyonel düşünürlerin yanlışı:

> "Allah hakkında akıl yoluyla düşünen kişi (nâzır), kendindeki (bu) düşüncesiyle (nazar) neye inandığının yaratıcısıdır (hâlık). İnsan (abd), düşüncesiyle yaratmış olduğu ilahtan başkasına inanmaz."[33]

29. H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon Press, 1999, s. 604.
30. Bkz.: W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 376/Futuhat II.133.19.
31. Mustafa Tahralı'nın ilgi çekici makalesine bakınız: "The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam"; S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993.
32. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 62/Futuhat, I.160.7.
33. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 350/Futuhat IV.143.2.

İbni Arabî'nin işaret ettiği bu inşalar, *Füsûs'ul Hikem*'in sonlarına doğru "İlah-ı mutekat"[34] olarak geçtiği üzere inananın eğilimine göre değişiyor.[35] Göreceğimiz gibi, İbni Arabî inanan asıl durumun farkında olduğu sürece bu tür inşalara karşı müşfik bir tutuma sahiptir –bu, inananın Tanrısının yapaylığıdır. Eşariler gibi düşünürlerdeki problem ise onların boş bir yapı üzerine bütün teolojilerini inşa etmesi ve onun üzerinde durmalarıdır– bu yapının "Tanrı" olduğundan emindirler. Burada yapısöküm ile paralellik çok ilginç bir hale gelmektedir: nasıl ki Derrida bütün metafizikî düşünürleri kendi düşünce sistemlerini "kendine-mevcudiyetin" –hiçbir zaman gerçekten bir merkez olmayan bir "merkez"[36] sadece başka gösterenlere götüren bir gösteren– yanıltıcı unsurları üzerine temellendirmiş olarak görüyorsa, İbni Arabî de bütün

34. *İbni Arabî Sözlüğü*'nde (Suad El-Hakîm, ter. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., 2006, s. 361) bu mefhum "inanılan ilah" maddesi olarak yer almaktadır: "İlah-ı mutekad kulun akıl veya taklit gücünün yaratıp kalbine sığdırdığı Allah suretidir. O, Allah için bir nitelik suretidir; her insan bilgisi ve gücü ölçüsünde onu kalbinde barındırır, inanılan Tanrı düşüncesi yeni bir kavram değildir; o gerçekte bir soyutlama ve isimlendirme işleyinden ibarettir. İbnü'l-Arabî her insanın Rabbine dair bir fikrinin olması gerektiğini düşünür; her insan bu fikir sayesinde Allah'a yönelir ve onda Rabbini arar. İbnü'l-Arabî'ye göre, inanılan Tanrı'nın sayısı inanç sahiplerinin sayısıyla artar. Çünkü Allah'ın kulların sayısıyla gerçekte çoğalması mümkün değildir. Allah'a dair kulda bulunan şey sadece bir surettir, işte insan taptığı ilahının suretini yarattığında bu ilah, başka bir ifadeyle suret, ilah-ı mutekad [inanılan ilah] diye isimlendirilir. Allah hiçbir yaratığın ulaşamayacağı ve idrak edemeyeceği salt gerçektir. Dolayısıyla o bilinmezdir. Kulun O'na dair bilebildiği şey, yaratılmış bir surettir. Bu yüzden kul gerçekte kendisinden başkasına ibadet etmemiştir; çünkü suret kulun kendi ürünüdür. O halde herkes putperesttir. İbnü'l-Arabî'nin görüşünü pek çok kitabında tekrarladığı şu hadis destekler: "Hak, Kıyamet Günü insanlara onların bilmedikleri surette tecelli eder ve 'Ben sizin Rabbinizim' der. insanlar 'Senden Allah'a sığınırız derler. Allah inançlarına göre tecelli ettiğinde ise insanlar secdeye kapanırlar." Fakat İbnü'l-Arabî yaratılmışı kendi varlığının çevresinde dönüp, oradan iman eylemiyle Yaratan'a çıkamadığı bu neticenin önünde bırakmaz. Böyle bir şey yapsaydı, insan hakkında ebedi yalnızlık hükmü vermiş olurdu. İbnü'l-Arabî'nin dehasıyla Hak ve halk arasındaki uzaklığın zirvesindeyken bu darboğazdan çıktığını görmekteyiz ki, bu da vahdet-i vücûd [varlık birliği] öğretisinin bir yönüdür. Çünkü inanılan ilah da bir yaratıktır, başka bir ifadeyle Allah'ın rahmetine konu olan, yani yaratmış olduğu ilahi tecellilerinden birisidir. O halde kul farkında olsa da olmasa da, tapınılan her varlık veya ibadet edilen her suret Hakk'ın bir tecelligâhıdır. Hiçbir şey bu dairenin dışına çıkmaz. Başka bir ifadeyle sadece zât ve onun tecellileri vardır. Bir ağaca veya yıldıza veya puta tapan, gerçekte herhangi bir tecelligâhında Allah'a ibadet etmiştir. İbnü'l-Arabî "Rabbiniz kendisinden başkasına ibadet etmeyin diye hükmetmiştir" (*17:23*) *ayetini böyle yorumlar. Fakat* İbnü'l-Arabî uluhiyetin bir tecelligâhı veya bir suretiyle yetinip Allah'a onda tapmakla yetinenlerden değildir. Bunun yerine o, elini taşın altına koyarak, özel tecrübesi ve sâliklerin başvurdukları murakabe yönteminden hareket ederek hulûlu reddeder. Bu bağlamda yaratılmış ilahın kullarının -akılcılar- en büyük hataları şudur: Akıl sınırlar ve belirler, farklı kalıplara giremez, başka bir ifadeyle Hakk'ın tecellileriyle birlikte halden hale geçemez. Halbuki kalp halden hale geçebilir. Böylece İbnü'l-Arabî önceki bütün mutasavvıflardan farklı düşünür: Önceki sufilere göre Hak kulun kalbine onun istidat ve gücü ölçüsünde tecelli eder. İbnü'l-Arabi'ye göre ise kalp Hakk'ın tecellileriyle birlikte halden hale geçer. O halde atılması gereken ilk adım kalbi aklın yerine koymak ve kemal mertebesine, başka bir ifadeyle mutlak alıcılık mertebesine onunla ulaşmaktır". (ç.n.)

35. *The Bezels of Wisdom*, s. 282.

36. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 279.

reflektif düşünürleri Tanrı hakkındaki fikirlerini aslında Tanrı olmayan bir şey üzerine inşa edenler olarak görmektedir. Her iki durumda felsefeciler bir illüzyonun kurbanı olmaktadırlar. Düşünür kendi sisteminin ("Tanrı", "tecrübe", "gerçeklik', "masumiyet") semantik kaynağını, kendi içinde bir bakıma yeterli ve daha fazla meşru kılmaya gerek duymadığından, bu illüzyon sorgulanamaz bir inanca dönüşmektedir.

Hakk'ın Sonsuzluğu

Hakk'a dair bütün kavramsal önermeleri potansiyel olarak şirk kılan Hakk'ın karşılaştırılamazlığının yanı sıra, bizim rasyonel melekelerimizin Hakk'a dair hiçbir şey söyleyememesi hakkında İbni Arabî üç sebep göstermektedir ve bu üçü Hakk'm kontrol edilemezliği/düşünülemezliği ile ilgilidir. Reflektif düşüncenin bize Tanrı hakkında herhangi bir bilgi vermekten aciz olmasının ilk ve en önemli sebebi, kabaca, onun sınırlılığıdır:

> "O'nu sınırlamayan O'nu inkâr etmez, bilakis halden hale girdiği bütün suretlerde O'nu kabul eder ve O'nun tecelli ettiği sonsuz suretlerin değerini O'na verir."[37]
> "Akıl sınırlamadır ve işi tek bir nitelikte sınırlar. Hâlbuki hakikat, kendiliğinden sınırlanmaya direnir. Bundan dolayı (ayette belirtilen) bu husus, akıl sahibi için bir nasihat ve öğüt değildir. Söz konusu akılcılar, birbirini kâfir sayan ve lanetleyen (sınırlı) inanç sahipleridir... Onlara yardım eden yoktur [3:91]."[38]

Bu pasajda, Hakk'ın sonsuzluğundan çok, onun tecellisinin sonsuzluğu mevzubahistir ve bu sonsuzluğun karşısında da aklın daralan parametrelerinin sorunlu durumu değişmemektedir. Tanrı, suretlerinin sonsuz ummanlarını ihata ediyor, O "ilişkilerin, yüzlerin ve sınırsız gerçekliğin sahibidir".[39] Bu, suretlerin [form] ve misallerin [image] hiç bocalamayan ve namütenahi bolluğu arasında, felsefeciler ve düşünürler bu misallerden bir ikisini benimsemiş ve kendi epistemolojilerini onların üzerine kurma teşebbüsünde bulunup onları Hakk'ın kendisi ile karış-

37. *The Bezels of Wisdom*, s. 149, Fusus al-Hikem, s. 121. Arapça transkripsiyonu: "faman qaydahu ankarahu fi ghayri ma qaydahu bihi, wa aqara bihi fima qaydahu bihi idha tajalla. wa man atlaqahu 'an al-taqîd lam yankurhu wa aqra bihi fi kul surahi yatahul fiha wuyua 'atahi min nefeshi qadra surahi ma tajalla lahu ila ma la yatanaha fa 'inna sur al-tajallî ma laha bihayat taqafu 'indma".
38. *The Bezels of Wisdom*, s. 150, Fusus al-Hikem, s. 122. Arapça transkripsiyonu: "al-maqlu qaydu fayhasuru al-anıra fi nal atin wahdi wa al-haqiqat ta 'biya al-hasra fi nefesi alamri. fama huwa dhikra liman kan lahu 'aqlu wa hum ashabu al-'atiqadat aladhina yakfuru ba 'duhum biba 'du wa yal 'anu ba 'dahum ba 'dan wa ma lahum min nasarin".
39. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 156/Futuhat, II.671.5.

tırmışlardır. Bu anlamda, eğer teologlar kendilerininkinin yanında ilahi mümkünatın sonsuz çeşitliliğini hesaba katmıyorlarsa, İbni Arabî için bütün teolojiler şirktir. İbni Arabî akıl için birçok müspet şey söylemesine rağmen, teologların Tanrı'nın sonsuz semantik zenginliğine dair cehaletlerinin üzerinde durması, *Füsûs-ul Hikem* ve *Fütûhât*'ın içine işlemiştir.

İbni Arabî'nin sabrı, Hakk'ı kendi anlamlarına zincirleyenlere ve onun diğer tecellilerini delalet diye göz ardı edenlere taşıyorsa; Derrida, benzer miktardaki enerjisini metnin sonsuz semantik ihtimallerini keşfetmeye harcamaktadır. Derrida'ya göre, çeşitli düşünürler bu ihtimalleri kendi yorumlarıyla kısıtlamaya çabalamaktadırlar. Derrida için bir metni kısıtlama arzusu ve ona sadece bizim istediğimizi söyletmek "önsözde" –bir yazarın eserini tanıttığı, genel amacı ve eserin takip ettiği maksadı "özetlediği", böylece hiçbir yanlış anlaşılmanın meydana gelmediği kısa metin– tecessüm etmektedir. *Dissemination*'da, Derrida bilhassa Hegelci önsöz ile ilgileniyor, Hegel *Vorwort'u* [Ç. notu: Alm. Önsöz] eserin *kabul edilemez* yorumlarının hiçbir zaman ortaya çıkmaması için bir teminatı olarak görmektedir. İbni Arabî'nin diline göre, önsöz metnin sonsuz imkânlarını (*batın*) sadece bir yorum (*zahir*) ile sınırlandırma teşebbüsüdür ve diğer yorumları sapkın addetmektir. Önsöz, metnin semantik sonsuzluğunu yalnızca bir dışavuruma zincirlemektedir, yani yazarın arzu ettiği okumaya. Bir önsöz; nedir, neydi ve ne olacak demek teşebbüsüdür:

> "Önsöz gelecek zamandaki ("bu ne okuyacak olduğunuzdur") kavramsal içeriği veya anlamı [signification] ilan eder... neyin zaten yazılacak olduğunu... Önsözün bakış açısından, ki bu olay ardından bir söyleme niyeti üretir, metin bir şeyleri yazılmış olarak var ediyor... bu emredici her şeye kadir bir yazarın (kendi yarattığındaki tam hâkimiyeti ile) okuyucuya kendi geleceğini gösteriyor olmasıdır... *ön* [pre] metnin gelecek ihtimallerini izhar edilmiş mevcudiyetin formuna indirgiyor."[40]

İbni Arabî ve Derrida'nm itirazlarının sebepleri aynı değildir fakat kendi bağlamlarında her ikisinin de itiraz ettikleri bu "indirgemedir". Eğer Derrida bir "asli ve gülünç işlem" (a.g.e) olarak önsözün kökene ait, indirgemeci gayesini hissediyorsa, metnin henüz işlenmemiş sonsuz anlamlara (İbni Arabî'nin Tanrısı gibi) sahip olmasından değildir. Daha ziyade metnin içindeki kontrol edilemez, zorunlu olarak eserin yeni ve beklenmedik okumalarım –hiçbir önsözün önceden kestiremeyeceği yeni fakat dikkatli ve etraflı okumalar– açması gereken, semantik oyundan dolayıdır. Bu noktada en azından aralarındaki fark belirginleşiyor,

40. Jacques Derrida, *Dissemination*, ter. B. Johnson, London: Athlone Press, 1981, s. 20.

Derrida'nın bütünleyici yorumlara karşı itirazları, herhangi bir aklın eremeyeceği bir sonsuzluk gibi teolojik kavramdan ziyade, güçlerin metin içindeki yakalanamaz oyununa olan bir inançtan kaynaklanmaktadır. İbni Arabî ise, Tanrı'nın bitip tükenmez Ulûhiyeti dayanan Hakk'ın söz-merkezcil indirgemelerine karşı durmaktadır.

Hakk'ın Tekrar Edilemezliği

İbni Arabî'nin ikinci sebebi; Hakk'ın tüm dışlayıcı tahsis etmelere karşı durması, Derrida'nın kendi yaklaşımının yapısına yakın duruyor: Hakk tecellilerinde kendisini hiçbir zaman tekrar etmez. İbni Arabî'nin buna temel gerekçesi Kuran'dan bir ayettir: *O, her gün (her an) ayrı bir şe'n* [ç.n.: iş, vazife, olay, tasarruf] *üzerinedir* [55:29]. *Fusûs*'da[41] sadece kısaca zikredilmesine rağmen Hakk'ın bu özelliği *Fütûhât*'da pek derinlemesine açıklanmıştır:

> "Geçmiş, geri dönmez. Dönseydi, varlıkta herhangi bir şey tekrarlanmış olurdu. İlahi genişlik (ile çelişeceği için), varlıkta tekrar yoktur... Hakk'ın dönüşü değişir, tecellileri başkalaşır, mazharları yinelenmeden çoğalır. Fakat arifler... bilirler ki 'Hakk hiçbir zaman iki şahsa bir tek surette tecelli etmez, ne de bir surette iki kere".[42]

Çünkü, en azından bir anlamda, Tanrı suretlerin sonsuz bir hazinesidir ve Hakk'ın tekrar edilemezliği doğrudan İlahi genişliğin sonsuzluğuna bağlıdır. Tek bir ifadede, İbni Arabî Kutsal'ın sonsuz kapasitesinin ufak bir anı olarak meydana gelen bütün anlam [signification] fiiliyatını yeniden yazmaktadır. İbni Arabî Tanrı'nın sonsuzluğunu bu kadar vurgulayan ilk kişi değildir. Göreceğimiz üzere onun orijinalitesi bu sonsuzluğun bütün epistemolojik ve hermenötik neticelerini ayrıntılarıyla anlatıyor olmasında yatmaktadır. Eğer Tanrı kutsal ve sabit bütün suretleri ihata ediyorsa, bütün suretler aslında onu gösterdiği [signify] için "asıl durumun" farkında olunduğu sürece şirk imkânsızlaşır. Bütün Kuran yorumlamalarında Tanrı anlaşılmış ve idrak edilmiştir çünkü O bütün suretleri ve yorumları ihata eden sonsuz bir Tanrı'dır.

Hakk'ın penceresinden bakıldığında, tecellilerin hiç durmadan çeşit çeşit akışı Hakk'm kendisinin bir etkisidir ve suretini her an farklı bir

41. *The Bezels of Wisdom*, s. 152, Fusus al-Hikem, s. 124. Arapça transkripsiyonu: "faybadu liba 'di al-'abadi bakhtilafi al-tajalli fi al-suri 'and al-ruwayahi khilafi mu 'taqadihi alanahu la yataktrar". "Bazı kullara suretlerdeki tecellinin değişmesiyle, müşahede esnasında inandığı şeyin aksi görünür; çünkü tecelli tekerrür etmez".

42. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 104–5/Futuhat II.185.27; W. G. Chittick, Sufi Path, s. 105/Futuhat, II.589.28; son bölümde, İbni Arabî Ebu Talip el-Mekki'den alıntı yapıyor; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 354/Futuhat, III.384.18.

mühür ile cismani dünyanın üzerine damgalamasıdır. İnananın bakış açısından, Hakk hareketlerinde çok yönlü ve değişkendir. Hiçbir şeyden etkilenmezliğini sürdürürken bir suretten başka bir surete durmadan değişir ve Hakk farklı yollarla farklı gruplara hiç durmadan tecelli eder. Hakk tecellisinin daimi dalgalanan kaynağı ise, İbni Arabî'nin aklı ve rasyonel düşünceyi bir zincir görerek reddetmesi daha açık bir hale bürünmekte, Derrida'nın önsözü gibi, Akıl daimi değişmeyi zincirler ve Hakk'ın kendisini farklı bir yolla tekrarlamasını kısıtlar:

> "Hakk, muhakkiklere göre, tek bir surette iki kere veya iki şahsa (aynı şekilde) tecelli etmeyecek kadar yücedir. Öyleyse Hakk'ın tecellisinde tekrar yoktur. Bunun nedeni Hakk'ın sahip olduğu mutlaklık ve ilahi genişliktir. Tekrar, darlık ve sınırlanmaya yol açar."[43]

Tanrı'yı tanımlamak O'nu sınırlamak; onun zatını izaha girişmek O'nu kısıtlamaktır. İbni Arabî'ye göre, aslında teoloji yapan herkes Tanrı'yı bir tekrara itmektedir; Tanrı'ya bir sıradanlık ve öngörülebilirlik dayatarak O'nu yanlış yere koymaktadır. Kelamcılar tarafından çok değer verilen, kutsal bilgiye ulaşmadaki vasıta olan akıl, Tanrı'nın dinamik esnekliğini fosilleştiren yollardan birine dönüşmektedir. Hiçbir göstergenin gösteremediği ve hiçbir göstergenin içeremediği Hakk, felsefecilerin O'na *tözde* sıkı sıkı bağlama girişiminde oldukları her sıfatı ve ismi doğrudan terk eder. Şeyh, Hakk'm mutlak düşünülemezliğinin akılda tutulması kaydıyla Tanrı'nın sıfatlarının isimlendirilmesine karşı değildir. İbni Arabî için, Tanrı'ya dair "sahici" ve "sahici olmayan" söz çeşitleri arasında bir ayrım bile yapılabilir. İsim ve sıfatları Tanrı'ya isnat eden Sahici düşünürler Muhakkik'lerdir; fakat aynı zamanda onlar, Hakk'ın diğer isim ve sıfatların sonsuz bir alana sahip olduğunun da farkındadırlar. "Sahici olmayan" düşünce, kendi rasyonel/teolojik inşalarını Tanrı'nın üzerine isnat eden, Tanrı'yı diğer bütün perspektiflerden uzak tutan Eşariler ve Mutezilîler gibilerine ait olabilir.

Bundan ötürü İbni Arabî rasyonel düşünürlerin yaptıklarının şirk seviyesinde olduğunu ve Hakk'a dair kurdukları inşalarında yanıldıklarını söylemektedir. *Kelamcılar* (*mütekellimun*) tamamen Hakk'a bir gösterge [sign] yapıştırma girişiminde bulunmakta ve bir şekilde onu kendi cüzi perspektiflerine bağlamaktadırlar; Hakk'm hiçbir göstergesi olmaması ihtimali –o bir "hicaptan diğer bir hicaba"[44] bürünür– onların akıllarına gelmemektedir. Onlar asla Hakk'ın baş döndürücü sonsuzluğuna ve O'nun suretlerinin sınırsız hazinesine şaşırmazlar. Eğer bunun farkı-

43. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 111/Futuhat II.657.13.
44. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 230/Futuhat IV.105.3.

na varsalardı, hiç şüphe etmedikleri doktrinlerini ve her şeyi kapsayıcı Hakikatlerini, Ulûhiyet'in sonsuz tecellisinin sadece bir anlık nazar etmesi olduğunu düşünürlerdi. İbni Arabî; Kelam ilmini, Tanrı'nın sonsuz tekrar edilemezliğini "zincirleme" olarak tasvir ederken İbni Meymun ve Meister Eckhart'ın ifade ettiği kaygının benzerini göz önünde bulunduruyor gibi gözükmektedir. İnsanların Tanrı'nın bilgisini nihayetinde kendi dünyevi gayeleri için erişmek istemesi. Bu temanın benzeri, İbni Meymun ve Meister Eckhart'da da görülüyor: İbni Meymun'un *the Guide of the Perplexed* [Şaşkının Rehberi] isimli eserinde "[kutsal metinlerden] çıkarımlar yapıp ikincil sonuçlar türeten" ve bunu "bu sözleri dinleyen kalabalıkları"[45] sömürmek için yapan Sofistleri sertçe eleştiriyor, Eckhart da aynı şeyden bahsediyor: "[onlar] bir ineğe baktıkları aynı gözle Tanrı'yı görmek istiyorlar... [onlar] onu sütü ve peyniri ve kendi kârları için seviyorlar".[46]

Bu nahoş spekülasyona göre teolojik fikirler, Tanrı'nın isteğini ve kendi bilgimizin sınırlarını daha iyi anlamak yönündeki mütevazı bir arzudan değil; daha ziyade bir güç istencinden, bir şeylere yakınlık tesis etmek ve kontrol etmek için kendi itibarlarımızı yükseltmeye yönelik şahsi arzulardan doğmaktadır. İbni Arabî bu nevi kaygılardan dolayı zatın bilinemezliğinin üstünde hususiyetle durmaktadır:

> "Mazharları zat, 'zat' olmak yönünden izhar etmiş ise, bilmişlerdir. Bilmişler ise, onu ihata etmişlerdir. İhata etmiş iseler, zat sınırlanmış, sınırlanmış ise, münhasır olmuş, münhasır olmuş ise, sahiplenilmiş ve mülk olmuştur."[47]

İzhar-bilmiş-ihata etmiş-sınırlanmış-münhasır olmuş-mülk olmuş. İbni Arabî Hakk'a dair çok hevesli inşa edilmiş gösterge-sistemlerinde açıkça bir tehlike görüyor. Hakk'ın çeşitli bilinebilir mazharları (*Allah, Rabb, Vahid, v.s*) hakkında gözlem yapmak ile yetinmeyip, bu mazharların ötesini geçmeye çalışan ve Hakk'ın zatına dair iddialarda bulunan Eşarilerin gösterge sistemleri bu duruma bir örnektir.[48] Bu anlamda, İbni Arabî'nin akıl ile ikal [köstek, zincir] cinası son derece münasip durmaktadır. Tanrı'yı rasyonelleştirmemiz ve onun hakkında spekülasyonda bulunmamız; zincirlemek ve kendi kullanımımız için evcilleştirmek istediğimiz bir hayvana karşı yaptığımız davranışa benzemektedir.

45. A. Hyman and J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973, s. 377.
46. Reiner Schürmann, Meister Eckhart, Bloomington: Indiana University Press, 1978, s. 102 – alındığı yer, 'Quasi vas auri' vaazı.
47. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 60/Futuhat II.597.17. Ayrıca bu pasajın geçtiği Türkçe tercüme için: Demirli E., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Litera Yayıncılık, 2008, Cilt 10, s. 80.
48. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 62/Futuhat I.160.4.

Derrida'nın *Of Grammatology*'nin sonlarına doğru yazı ve zooloji imgeleri ile neşelice oynaması burada hatırlanabilir: "hayvanlığı, zoografiyi tespit eden/sabitleştiren canlının resmi olarak yazı" [*fixant l'animalité*].[49] Kelam felsefecileri tam olarak bunu yapmayı dilemektedirler. Hakk'ın değişken [protean] tekrar edilemezliğini "sabitleştirmek/tespit etmek", izharların çeşitliliğini tek tipleştirmek, onun tecelliî görünürlüğünün tahmin edilemezliğini dengelemek ve kontrol etmek istemektedirler.

Derrida ve İbni Arabî arasında göstergenin/Hakk'ın tekrar edilemezliği karşılaştırmalarının bizi ne kadar uzağa götürebileceği zor bir soru olarak kalıyor. Sonsuz hazinelerinden dolayı Hakk'ın hiçbir göstergeyi tekrarlamadığını evvelce gördük. Derrida için, tekrar edilemezlik daha dünyevi iki sebebe; semantik olarak metni değişken kılan metnin *içindeki* mevcudiyetlerin ve yokluğun oyununa, ve metnin nasıl okunduğunu daima değiştiren metnin *dışındaki* sonsuz sayıdaki farklı bağlamlarına bağlıdır. Derrida, metnin/göstergenin tekrar edilemezliğine bir sebep gösterirken farklı yerlerde, bu faktörlerden birinin veya diğerinin üzerinde durmaktadır. Bazen bir metin içindeki zıtlıkların karar verilemez oyununu vurgulamaktadır, "ihtimaller arasındaki belirli bir dalgalanma" dediği şey çok anlamlılıktan [polysemeia] farklı özelliktir: "Çok anlamlılık sonsuz ise ve bu yüzden üstesinden gelinemiyorsa, bunun sebebi bir sonlu okuma veya anlamın aşırı bolluğunu bitiremeyen yazının sonluluğundan değildir".[50] Diğer bir ifadeyle Derrida'nın metni, İbni Arabî'nin Hakk'ı gibi "sonsuz" ise, bu üstesinden gelememenin sebebi, metnin "derin anlamlarının" sonsuz imgesel zenginliğiyle ilgili değildir, metnin içinde olup onu daima ikiye katlayan ve yaran "kesin bir kıvrımdan" (*un certain pli*)[51] dolayıdır. Derrida'nın, Saussure'ün dilin temelden farklılaştıran doğasını "keşfine" karşı hissettiği borç –gösterge sistemlerinin herhangi bir pozitif unsurla değil de sadece farklar ile "çalışması", yani bir şeyin ne olduğunu sadece ne olmadığı vasıtasıyla bilmemiz– ona metinleri, güçlerin dikleşen bir toplanması ve anlamın çeşitli parametreleri arasında daima belirsizce dalgalanması olarak görmesine imkân tanımıştır.

Fakat Derrida, başka yerlerde, bir metnin hermenötik tekrar edilemezliğini, onun yörüngesinin belirsiz geleceğine bağlıyor gibi gözükür. aslında hiç kimse kimin, metni kendine mal ettiğini veya ne çeşit bir kullanıma tabi tutulacağını söyleyemez. Böylece "mutlak bağlamanın

49. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 292; *De la grammatologie*, s. 413.
50. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 253.
51. Peggy Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991, s. 173; Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, s. 183.

merkezi olmadan sadece bağlamlar vardır" demektedir.[52] Bu unsur, Derrida'nın eserlerinde gezinen çok sayıdaki motiflerin nedenini de açıklar. Metin okuyucudan okuyucuya amaçsızca dolaşır, metnin göstergeleri daima kendilerini farklı izleyiciler için farklı sonuçlarla tekrar eder, bağlamın değiştirildiği her defa farklı bir anlam kazanır. Kısaca, Derrida için tekrarın imkânsızlığı, doğrudan bir metnin içinde okunabilen ve tekrar okunabilen farklı bağlamların potansiyel sonsuz sayısından kaynaklanmaktadır.

Bütün bunlar, İbni Arabî'nin sonsuzca farklılaşan *zahirinden* uzak bir sesleniş gibi gözükmektedir. Eğer Derridacı metin, Ebu Talip Mekkî'nin kelimelerini kullanarak, "kendisini ne hiçbir zaman iki kişiye bir tek şekilde ve ne de bir tek şekilde iki kere açığa vurmuyor" ise, bu hermenötik esneklik kesinlikle imgelerin Neo-Platoncu engin denizinin ürünü değildir. Derrida, muhtemelen dinsel çağrışımından dolayı, her zaman dikkatlice kullandığı "sonsuz" [infinite] kelimesinin yerine, sıklıkla eşanlamlısı "sonu olmayan" [non-finite] kelimesini tercih etmiştir. *Of Grammatology*'de "sonsuzcu teoloji, söz-merkezcilik ve belli bir teknisizm arasındaki derin birliğe"[53] karşı uyarılıyoruz. Tanrı'yı sonsuz kılmak, anlam ve mevcudiyet düşüncesine karşı gelmeyi başaramadığı için, hâlâ metafizik bir jesti sürdürmektedir. Bir "olumlu sonsuzluk" fikri –Derrida'nın Levinas üzerine yazdığı makalesinde Tanrı için eşanlamlı olarak kullandığı ifade[54]– Tanrı'nın sahici düşünülemezliğini kabul etmez, onu sadece sonsuz bir şekilde tehir eder. Mevcudiyetin gerçek bir kritiğini üretmez, sadece anlamın sonsuz bir ertelenmesi olur. Bundan dolayı Derrida'nın, metninin bütün öngörülemezliğine "anlamın aşırı çokluğunu" bağlamayı reddetmesi; herhangi bir çokluk düşüncesinden uzaktır. Bu ret, kendini tekrar etmeden onu farklılaştırmaya ve bükmeye izin veren metnin altındaki belirli bir boşluktur.

Yine de, İbni Arabî'nin Tanrısının –onun Hakk veya Ayn fikri– Derrida'mn söz-merkezciliğin bir odası diye gördüğü "sonsuzcu teolojilerin" bir diğeri olarak kolayca göz ardı edilip edilmeyeceğini kati olarak söylemek zordur. *Fusûs*'taki İbni Arabî'nin Tanrı tanımı; Derrida'nın metni, güçlerin daimi bir oyunu olarak tanımlamasına benzemektedir: Bu güç "kendisini yayarak yerinden oynatma gücü üretir... Metni her yönüyle çatlatan ve baştan sona onu sınırlar."[55] Örneğin, Musa Kelime-

52. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, ter. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, s. 317. Kullanılan Fransızca edisyon: *Marges de la Philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

53. 'une unité profonde . . . entre la théologie infinitiste, le logocentrisme et un certain technicisme.' Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 79; *De la grammatologie*, s. 117.

54. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 114.

55. '. . . produise une force de dislocation se propageant à travers tout le système, le fissurant

sindeki "Ulvilik Hikmeti" bölümünde, İbni Arabî Tanrı'yı hayat veren bir kaos olarak tanımlamaktadır:

> "Hidayete ermek insanın hayrete ulaşmasıdır. Hayrete ulaştığında ise ulaşılabilecek şeyin hayret, hayretin sıkıntı ve hareket, hareketin ise hayat olduğunu anlar. Dolayısıyla durağanlık yoktur. Durağanlık yok ise ölüm de yoktur. Varoluş vardır. Öyleyse yokluk, söz konusu değildir."[56]

Burada ortodoks teolojinin sakin, değişmeyen, aşkın sonsuzluk ile tanımladığı Tanrı'dan pek farklı bir Tanrı tablosu görmekteyiz. Bütün kutupların kaynağı olan Tanrı'ya –iyi ve kötü, içkinlik ve aşkınlık, merhamet ve gazap– vasıl olmak inananda bir hayret makamı meydana getirir. Yine de, bu hayret var kılabilmeyi mümkün kılan temel bir karışıklık *üretmektedir*. Altını çizmek gerekirse, Tanrı'ya dair bir analoji kurmaktadır; Tanrı, su gibi daimi seyri ve akışıyla her şeye hayat veriyor:

> "Yeryüzünün canlılığını ve hareketini sağlayan suda da durum bilgideki gibidir. Allah yeryüzünün hareketliliğini 'hareketlendi' (22/5) ayetiyle ifade etmişken (yağmurla) hamile kalmasını ise 'arttı' ifadesiyle, doğurmasını ise 'her çiftten güzel ürünler verdi' ayetiyle dile getirmiştir." (a.g.e.)[57]

Taşmanın bir neticesi olarak yaratılış fikri tipik olarak Neo-Platoncudur, Plotinus ("Bir mükemmeldir ve taşıyor ve onun coşkunluğunda yeniden üretiyor..."),[58] Eckhart ("Tanrı bütün mahlukatın içine taşıyor ve hâlâ onlar tarafından el değmemişliğini sürdürüyor"),[59] buna ilaveten İhvan-ı Safa gibi Müslüman bilgeler ("Evrensel ruh bir saçılmadır ve bu evrensel akıldan saçılmıştır...")[60] ve Kâşânî ("... akledilebilir dünya... ve onun güzelliği kaynaması ve taşması") kadar farklı yazarlarda

---

dans tous les sens et le dé-limitant de part en part.' Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 20; *L'Écriture*, s. 34.

56. *The Bezels of Wisdom*, s. 254; *Fusus al-Hikem*, s. 200. Arapça transkripsiyonu: "falhuda huwa ana yahatda al-insan ila al-hayrati, fiya 'ulama ana al-amr al-hayratu wa al-hayrah qalaqu wa harakatu hayat. fala sukun, fala mawt, wa wujudu, fala 'adumu". Türkçe tercümede geçtiği yer: Demirli E., *Füsûsu'l Hikem*, Kabalcı Yay., 2006, s. 220.

57. age. Arapça transkripsiyonu: "wa kadhalika fi al-mali al-dha bihi hayat al-ardi wa harakatuha, quluhu ta 'ali 'fahtazat'wa hamluha wa qawluhu 'warabat', wa wiladatuha qawluhu, 'wa anbatat min kuli zawjin bahajin".

58. S. Mackenna (ed.), Plotinus: *The Enneads*, London: Penguin, 1991, section V.2.1.

59. *Got vliuzet in alle creaturen, und blîbet er doch unberüeret von in allen* – geçtiği yer: Schürmann, Meister Eckhart, s. 123 – Almanca metin için bakınız: Niklaus Largier (ed.), *Meister Eckhart: Werke*, Frankfurt am Main: Kohlhammer, 1993, s. 70 – Alındığı vaaz: "Surrexit autem Saulus".

60. The Brethren of Purity's Rasa'il 3: 232, alıntılandığı yer; W. G. Chittick, *Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 76.

bu motifi görebilmekteyiz.[61] İbni Arabî'nin takipçileri (özellikle Konevî ve Ferganî) yaratılışın taşmasının [taayyününün] üç, beş ve nihai olarak altı aşamadaki serisini düzenlemek istemişlerdir.[62] Kâşânî ve yoldaşları da İbni Arabî gibi bunu ifade etmek için *feyz* –saçılma ve ışıma– kelimesini kullanmıştır. Bu düşünce ilgimizi çekiyor çünkü Derrida da dalgalanma şeklini tanımlamak için aynı metaforu (*déborder)* kullanıyor. Bir metindeki alternatif anlamlar bağlarından "taşıyorlar" ve metne hayat götürüyorlar: "Eğer mana oyunu anlamdan [signification] taşarsa... bu taşma, yazma teşebbüsünün anıdır" (*...produise une force de dislocation se propageant à travers tout le système, le fissurant dans tous les sens et le dé-limitant de part en part*).[63] *Déborder*'in bu kullanımında, Derrida yazma fiilinin tarife gelmez anını analiz etmeyi denemektedir, o anda, işaret sayfada görülür görülmez, anlamların çeşitliliği metinden taşmakta ve onu dönüştürmektedir; yeni, çeşitli yorumlara hayat vermektedir. Derrida'daki tanım, İbni Arabî'nin kutsalına, hayat verici *hareketine* ve ileride incelenecek seyelânına ne derece tekabül ederse etsin, kaos ve belirsizlik adeta birçok çeşit düzeni ortaya çıkarıyor.

Hakk'ın İmkânsızlığı: Eşzamanlı İçkinlik (Mündemiçlik) ve Aşkınlık (Müteallik)

Hayret mevzusu bizi üçüncü nedene, İbni Arabî'ye göre felsefecilerin ve teologların neden Hakk hakkında hiçbir ifadeyi beceremememelerine götürmektedir. Buraya kadar İbni Arabî'yi bir çeşit negatif teolog gibi anlattık çünkü İbni Arabî Tanrı'nın sonsuz, mukayese ve tekrar edilemez olduğunu vurgulayarak radikal bir apofatik anlayış yansıtmaktadır ve bundan ötürü "nazari düşünce" Hakk'ı ifade etmekte daima yetersiz kaldığını ileri sürmektedir. Derrida'nın negatif teolojiye ilgisi de göz önünde bulundurulursa, İbni Arabî'nin yazılarının bu yönü gitgide daha önemli bir hale gelecektir.

İbni Arabî'yi Eckhart ve Dionysius gibi bir negatif teolog olarak okumak, yani daima aşkınlığı ve Tanrı'nm konuşulamazlığını vurgulayan biri olarak görmek, onu sadece bir şekilde anlamamıza yetmektedir: Bize Şeyh'in neden Eşariye'nin, korpo-realistlerin veya Müşebbiye'ninki gibi pozitivist durumları eleştirdiğini anlamamıza imkân veriyor. Fakat Tanrı'nın bilinemezliğine dair bu ısrar İbni Arabî'nin Mutezile ve Muattıla gibi Tanrı'nın radikal anlatılamazlığım vurgulamaya aynı öl-

61. age., s. 75.

62. Konevî bu yaratıcı taşmaya "taayyün" demektedir. Taayyün, Gayb-ı Mutlak'tan ruhî, hayalî, hissî ve en sonunda insan mertebesine doğru ilerlemektedir. Bkz.: W. G. Chittick, *'The Five Divine Presences: al-Qunawi to al-Qayseri'* in Muslim World 72: 2, 1982, s. 106–128.

63. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 12; L'Écriture, s. 24.

çüde meraklı olan gruplara itirazını açıklamamaktadır. Bu durumlara herhangi bir sempati beslemeksizin İbni Arabî'nin, *Ehl-i Nazar*'ı reddi hem negatif hem de pozitif teolojileri (Mutezile ve Eşariye) kapsıyor gibi gözükmektedir:

> "Ehl-i Nazar'ın ilahiyat bahislerindeki hataları doğrularından daha fazladır. Onlar ister felsefeci, Mutezileler, Eşariler veya diğer çeşit düşünce grupları olsun. [Felsefeciler] suçlanıyorlar çünkü onlar nebilere getirilen mesajlara karşı gelerek Allah ilminde hatalar yapmaktadırlar."[64]

Diğer bir ifadeyle, İbni Arabî'nin Ehl-i Nazar'a itirazı, tam bir teolojik itirazı gerektirmektedir, [bu tür bir teolojik itiraz] belli bir düşünce okuluyla belli bir mesele veya belli bir ayetin yorumu üzerine bir anlaşmazlık gibi durumlarda, biz pozisyon almayı veya bir doktrini ayrıntılandırmayı gerektirecek bir şeydir. Kuran'ın ebediyeti veya Tanrı'nın sıfatları/sıfatsızlığı üzerine duruşları ne olursa olsun, Kelam felsefecileri daha temel bir hatadan suçludurlar –Tanrı'yı düalizmin sadece bir yarısıyla sınırlamak. İbni Arabî Mutezilîleri ve Eşarileri beraber eleştirdiğinde, çok tanıdık bir kavganın iki kutbunu eleştirmektedir– bu kavga, Tanrı'nın bilinebilirliği meselesidir. Bir kutup Tanrı'nın mutlak aşkınlığını (*tenzih)* vurgularken diğeri onun içkinliğini öne çıkarmaktadır fakat her ikisi de asıl durumu anlayamamaktadırlar; Hakk aslında aynı zamanda ikisi (hem aşkın hem de içkin) de olabilmektedir:

> "Olursun sınırlayan benimsersen tenzihi Sınırlarsın yine benimsersen teşbihi Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın Olursun bilgide hem önder hem efendi Eş koşandır ikici Bireyleyense tekçi İkiciysen sakın teşbihten Tekçiysen sakın tenzihten Sen O değilsin, O'sun belki de Mutlak ve sınırlanmış görürsün O'nu işlerde."[65]

Tanrı'nın aynı zamanda iki farklı şey olabileceğini söylemek imkânsızdır. İmkânsızın bu imkânını, yani imkânsızın tecrübesi olarak bir Tanrı fikrini, Kelam düşünürleri hesaba katmayı başaramamıştır. *Tehafütü'l Felasife*'de (Felsefecilerin Tutarsızlığı), Gazali eşzamanlı doğrulama ve olumsuzlamadan ("A hem beyaz hem de siyahtır") Çelişme

64. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 203/Futuhat II.523.2.

65. *The Bezels of Wisdom*, s. 75; *Fusus al-Hikem*, s. 70. Arapça transkripsiyonu "fa'in qulta bi al-tanzihi kunta maqadan wa'in qulta bi al-tashbihi kunta mahadidan/wa'in qulta bi al-amrani kunta musadidan wa kunta imaman fi al-ma'arifi saydan/faman qala bi al-'ishfa'ikan mushrikan waman qala bi al-ifradi kan mawhidan/fa'iyaka wa al-tashbihi inna kunta thaniyan wa 'iyaka wa al-tanzihi inna kunta mufridan. /fama anta huwa: balanta huwa watrahu fi 'ayni al-umur masrahan wa muqadan". Türkçe Tercümesi; Demirli, *Füsûsu'l Hikem*, s. 63.

İlkesinin alanına giren bir imkânsız olarak bahseder.[66] Yapısökümcü bir açıdan, İbni Arabî'nin her şeyin O/O değil (hüve/la hüve) olmasının eşzamanlılığı üzerine ısrarı önemli bir basamaktır. Bu eşzamanlılık, düalizmin illüzyonunun; yani ya "bu" ya da "şu", aşkın veya içkin, "orada" ya da "burada" olan Tanrı'ya inanmanın temel hatasını ortaya çıkarmaktadır. Rasyonel düşünce Tanrı'yı ikili karşıtlıklarla anladıkça, onlar "doğru" Tanrı bilgisini tesis etmek için "elçiler tarafından getirilen haberlere karşı çıkarlar"; o halde "nazar [refleksiyon] sadece kendi özel oyun meydanında gezinebilir, bu meydan birçok meydandan sadece birisidir".[67] Bu durum bizi bayağı söz-merkezcil özdeşlik ilkesine (Tanrı X veya Y mi?) sevk ettiğinden, nazari düşünce Tanrı'nın giriftliğini idrak etmekten apriori aciz kalmaktadır. Dahası İbni Arabî, ikili düşünceye karşı itirazlarını gerekçelendirirken "Onu tenzih eden kişi, Onu nizama getirmeyi denemektedir" tespitinde;[68] Derrida'nın kendisinden sonra ikili düşünce üzerine ileri süreceği nedenleri, tahmin ediyor gibi gözükmektedir. Yani, iki terim birbirlerine karşı geldiğinde (ruh/beden, doğa/kültür, söz/yazı) bir hiyerarşi sonuç olarak ortaya çıkmaktadır; terimin biri diğerinin üstünde nihayetinde ideolojik amaçlar için yapayca ayrıcalık kazanmaktadır. İbni Arabî bunu önceden işaret eder gibi gözükmektedir, Eşariler'in kendi Tanrı yorumlarını haklı çıkarmak için "içkinliğe" "aşkınlığın" üstünde imtiyaz tanıdıkları gibi.

"Anlam var olunca, göstergeden başka bir şey yoktur" (*Il n'y a donc que des signes dès lors qu'il y a du sens*) diyor Derrida.[69] Tehlike, yine analojik jestleri özdeş zannetmekten doğmaktadır. Hem İbni Arabî hem de Derrida kutupsal zıtlıkları/ikili düşünceyi, yanıltıcı ve en kötü ihtimalle potansiyel acımasız olarak görüyorlar ve bu yüzden reddediyorlar. İtirazları ortak bir kaynaktan geliyor gibi gözüküyor olmasına rağmen aynı değildir. Derrida ikili karşıtlıkları belli bir semantik boşluktan dolayı illüzyon olarak görmektedir, göstergeler kendilerini negatif olarak tanımlayabilmek için daima karşıtlarına ihtiyaç duymaktadırlar. Derrida için, "aşkınlık" gibi bir kelimeye inanmak belli bir yokluğa inanmaktır. "Aşkınlık" ve "içkinlik" anlamı sadece zıtlık vasıtasıyla karşıtları ile

66. H. A. Wolfson, *The Philosophers of the Kalam*, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, s. 587.
67. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 165/Futuhat II.281.15.
68. Yazar bu mısrayı verirken, yukarıda *Füsûs*'tan alıntıladığımız şiirdeki "Bireyleyense tekçi" mısrasının İngilizce tercümedeki ifadesini vermiştir [*the one who isolates Him tries to regulate Him*]. Ekrem Demirli, Türkçe çevirisinde daha literal bir çeviri tercihi kullandığından Arapça ifadeyi, İngilizce'ye çeviren mütercim gibi genişletmemiştir. Almond'un burada kullandığı mısranın Türkçe anlamı: "Onu tenzih eden kişi, Onu nizama getirmeyi denemektedir". Biz de burada, mısranın şiirde geçen halini değil, yazarın tercihini kullanıyoruz. (ç.n.)
69. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 50, *De la grammatologie*, s. 73.

iddia edebilen semantik boşluklardır; diğer ifadeyle, içkin sadece aşkın olmayan, aşkın ise içkin olmayan olarak anlaşılabilir. Fakat İbni Arabî anlamın eleştirisini yapmamaktadır; *Fusûs*'tan alman önceki pasajda "aşkın" ve "içkin" gibi gösterenlerin asla gösterenlerden başka bir şeye sebep olabileceğini ya da olamayacağını sorgulamamaktadır. İbni Arabî hâlâ pozitif şekilde kelimelerin bağımsız anlamlarına inanmakta ve hâlâ bu anlamların bir diğerinin karşıtı olduğunu düşünmektedir. Fakat en nihayetinde bu Hakk'ta *eriyen* bir karşıtlıktır. İbni Arabî yeteri kadar paradoksal, her şeyi kapsayan bir Tanrı'ya inanmaktadır. Aynı zamanda içkin ve aşkın olmaya yeterli *imkânsız* bir Tanrı'ya. Derrida ikili zıtlıkları bir yokluğu örttükleri için reddediyorken, İbni Arabî düalizme bir mevcudiyeti perdeledikleri için kızgındır, yani bir paradoksun mevcudiyetini, Tanrı'nın düşünülemez Birliğini perdelemişlerdir.

Bir sonraki bölümde bu durumun hâlâ farklı terimlerle yeniden tanımlanıp tanımlanamayacağını göreceğiz. İbni Arabî'nin düşüncesindeki çok önemli bir yere sahip Tanrı'nın Birliğinin sonsuz kendine-mevcudiyetin [self-presence], bir çeşit söz-merkezcil unsur olup olmadığını veya bir "olumsuzlamanın olumsuzlamasının" aslında Derridacı *ouevre*'ye şüphe edilebileceğinden daha yakın olup olmamasını göreceğiz. Şimdilik, Tanrı diye söylediğimiz şeyin altındakilerini İbni Arabî'nin nasıl gördüğünü –yeteri kadar sonsuz, yeteri kadar kontrol edilemez, yeniden bir bağlama yerleştirilecek kadar yeterince paradoksal ve O'nun hakkında terennüm etmeyi, söylemeyi, karalamayı denediğimiz her şeyin nihai olarak ayağını kaydıran– vurgulamak yeterli olmaktadır.

Derrida'da Özgürleştirme Projesi: Harfi Ruhun Zincirlerinden Azat Etme

İbni Arabî Kelam felsefecilerini dikkate alarak Tanrı'nın düşünülemezliği üzerinde dururken, Derrida, yapısalcıları dikkate alarak idare edilemez metin üzerinde durmaktadır. Derrida'nın metnin idare edilemezliğine olan bu vurgusu, en iyi şekilde erken makalelerinin birinde görülebilmektedir; ilk olarak 1963'de *Critique*'de yayımlanan "*Force and Signification*" [Güç ve Anlam] makalesinde. Makalenin başlığı –Jean Rousset'in 1962 yılındaki Corneille'deki çalışması *Forme et Signification*'nun başlığı üzerine Derrida bir oyun yapmıştır– Derrida'nın yapısalcılıkla olan temel anlaşmazlıklarının birçoğunu özetlemektedir. Derrida "eğer bir yanılma değilse, güce verilmiş dikkatin bir rahatlaması" (*une détente, sinon une lapsus, dans l'attention à la force*)

şeklinde bunu tanımlamaktadır.[70] Makale boyunca Rousset'in kendi yapısalcılık türü, onun *Le Cid* ve *Polyeucte*'in yapısal analizleri ile ürettiği güven ("merak edilebilir ki, böyle büyük bir ustalıkla itimat Corneille'e mi yoksa Rousset'ye midir")[71], metnin içindeki belirli bir enerjiyi istikrarlı unutma olarak tanımlamaktadır. Bu unutma, Corneille'in zaten her zaman çalışmalarının içindeki bir oyuna karşı acınacak bir unutmadır.

Bundan dolayı Derrida'nın Rousset'e (*Forme et Signification*'ında, nihayetinde Derrida'ya genel olarak yapısalcılığın ana doktrinlerine karşı bir sıçrama tahtası olarak hizmet etmesini fark etmek uzun sürmüyor) itirazları üç tanedir ve birbirleriyle ilişkilidir. Birincisi, yapı kavramı analiz etmek için bir yardım olarak başlangıçta uygulanabilir, böylece yapı "*teorik niyetine rağmen* eleştirmenin yegâne zihin meşguliyetine dönüşür".[72] Yapı uğruna kurban edilmiş metin, yapı hakkında konuşmak için basitçe bir özür haline gelmektedir, bu yüzden Derrida, Rousset'in çabası hakkında "ultra-yapısalcılık" diye konuşmaktadır.[73] Derrida bunu vurgulamayı ikinci itirazına götürmek istemektedir –"fetişizm" kelimesi karşımıza çıkabilir–. Bu yüzden cezp etmek yapıya verilmiş bir dikkatte dönüşmektedir. "Oyunun yok edilmesindeki figürün kendisiyle ilgili riskler, oyun içinde metaforik olarak meydana gelmektedir" [*au détriment du jeu qui s'y joue par métaphore*].[74]

Başka bir ifadeyle Rousset *forme* ile çok ilgili hale gelmekte ve *force* ile alakalı olanı unutmaktadır. Bu anlamda, yapısalcılık nerdeyse kesinlik için minimal bir arzu olarak görülebilir. Bir yapı için olan bu arzu metnin içindeki kaotik oyunu eleyebilir, ya da en azından içerebilir. "Her şeyden önce, yapısalcılık her bütünlüğün kendi seviyesinde tutarlılığını ve tamamlanmışlığını muhafaza etmek üzerinde durur".[75] Derrida'nın itiraz ettiği üçüncü nokta, ona göre en yapılamaz şeydir. Bir bütünlüğü koruma arzusuyla, anlamlı ve bilhassa bir çalışmanın "otonomisi" hakkında istikrarlı bir şekilde konuşmak için, "farkı unutmaya teşebbüs etmeye" (*vouloir oublir la différance*) Derrida itiraz etmektedir.[76] Farkı unutmak; kesinsizliği ve metinselliğin dinamik doğasını unutmaktır ve şeylerin metnin içinde *hareketsiz durduğunu* varsaymaktır.

Derrida'nın makalesi özel bir makaleye özel bir cevap olmasına rağmen, "Force and Signification" asla Corneille üzerine güncel bir çalış-

70. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 4, *L'Écriture*, s. 11.
71. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 19.
72. Age., s. 15.
73. Age., s. 16.
74. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 16, *L'Écriture*, s. 29.
75. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 26.
76. Jacques Derrida, *Writing and Difference* s. 13, *L'Écriture*, s. 24.

manın basit bir eleştirisi değildir. Derrida'nm zihninde açıkça başka şeyler vardır. Derrida için yazınsal yapısalcılığın Rousset versiyonu, el altındaki en yakın söz-merkezcilikti. Rousset'in form ile takıntısının altında bir sebep yatıyordu; Derrida "neden her çağda, özünde ve kaderinde yazınsal eleştiri yapısalcıdır" diye sormaktaydı.[77] Derrida'yı izah ederek: anlamın oyununun *her zaman* anlamdan [signification] taşmasını inkâr etmek ya da unutmak bir takıntıdır, Rousset'in hariç tutulamayacağı bir takıntı.

Derrida'nın Rousset üzerine makalesinden öğrendiğimiz en önemli şey, metnin hiçbir zaman *mevcut* olmamasıdır. Bir yapı metni açıklamak için ne denli tutarlı ve titiz yaratılmış olursa olsun, metnin yorumu "hazır olmasının, bazı mutlak eşzamanlılık ya da anındalık tarafından özetlenmiş olmasının imkânsızlığı"[78] tarafından her zaman tamamlanmamış kılınmaktadır. Tıpkı hiçbir göstergenin Hakk'ı yakalamayacağı, hiçbir teolojik durumun önceden bilinemezi, Hakk'ın tecellisinin sonsuz çeşitliliğini hiçbir zaman düzenleyemeyeceği gibi Derrida, metnin kavranamaz diriliğinin ondan yapılmış her yorumu nasıl yardığını ve tehdit ettiğini dikkatle göstermektedir.

Derrida'nın bütün çalışmaları içinde *Of Grammotology* yazmanın bu zapt edişinin analizine karşı muhtemelen en odaklanmış ve azimli olanıdır. Derrida burada, psikanalizi andıran bir bilinçlilikle [self-consciously],[79] yazılmışa karşı konuşulmuşun lehinde Batılı bir istikrahı ve içerlemeyi, yani Rousseau, Saussure ve Levi-Strauss gibi düşünürler tarafından tutarlı bir arzu olan "yazıyı ikincil ve araçsal bir fonksiyona sınırlamayı" keşfetmektedir (*à confiner l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale*)[80]. Derrida yazının; anlamın bir vasıtası, asil bir mesajın mütevazı taşıyıcısı, semantik bir aracı, kısaca (Rousseau'dan alıntı yaparak) "sözün temsili dışında hiçbir şey" olmamasını göstermektedir.[81] Bundan dolayı Derrida kendi projesini bir özgürleştirme olarak görmektedir ve kendisinin sıklıkla tekrarladığı referanslar şöyledir:

> "[Dilbiliminin] ilan edilmiş gayesi... grammatolojinin ikinci dereceye konmasını, yazının bir araç seviyesine indirgenmesini... teyit ediyor. Lakin başka bir jest genel grammatolojinin geleceğini özgürleştiriyor.

77. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 5.
78. Age., s. 14.
79. Derrida'nm Freud üzerine olan makelesinde, bu benzerlik için uyarıyor: "Görünüşteki benzerliğe rağmen, sözmerkezciliğin yapısökümü felsefenin bir psiko-analizi değildir". Age., s. 196.
80. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 8; *De la grammatologie*, s. 17.
81. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 27.

> Bu söz-merkezcilik... her zaman... zaruri sebeplere binaen, yazının konumu ve aslına dair tüm serbest yansımaları *askıya aldı* ve bastırdı... Sözde [logos] özetlenmiş tam varlığının izini ikincil dereceye konması, bolluğunu ve tamlığını hayal eden bir sözün altında hor görülmüş yazı..."[82]

Yazılmış gösterge her zaman dışlandı, bastırıldı, mütevazılaştırıldı, konuşulmuşun anlamına tabi tutuldu, kelimelerimizin kontrolden çıkmasına izin vermenin ve "söylemek" istediğimizden başka bir anlama gelmesi korkusu tarafından kolaylaştırıldı. Bu grammofobi, yazıyı içeriğe ulaştıran şeyin formdan başka bir şey olmadığını söyleyen sarsılmaz kanaat, *bütün* metafizik ve rasyonel düşüncenin kalbinde yatmaktadır. Tıpkı Kelam düşünürlerinin Hakk'ın önceden bilinemezliğini sürekli küçümsemeleri gibi, Derrida, Batı düşünce tarihindeki çeşitli şahısların *écriture*'ün diriliğini nasıl tekrar tekrar küçümsediklerini gösteriyor, onlar yazı düşüncesini "sözün temsili dışında hiçbir şey" olarak sorunlaştırarak defalarca hataya düşmektedirler. Tıpkı Eşariye'nin Hakk'a dair müspet sıfatları problemsiz kullanabileceklerini hissetmeleri gibi, Derrida'nın yapısalcıları ve fenomenologları; "saflık", "tecrübe", "masumiyet", "metin" gibi kelimeleri lalettayin herhangi bir karışıklık olmaksızın tekrar tekrar kullanmalarında bir sorun görmediler.

Bu anlamda Sufi ve yapısökümcü rasyonel/metafizik düşünce karşıtlığı analojik bir şekilde değerlendirebilir ama sadece her iki düşünürün kendi konularına "özgün bir zorluğu geri yüklemeyi" denedikleri göz önünde bulundurulduğu zaman.[83] Her ikisi de sistemlerin kendilerine olan kibirli güvenlerindeki ölümcül çatlakları görmektedir. Bu güven, onların projelerinin ayağını kaydırmak veya sona erdirmek için konularının karmaşıklığına imkân tanıyan bilinçsiz bir isteksizlik ile beraber Tanrı'nın/metnin analiz edilebilirliliğinin küstah kanıksayışa sahiptir.

Derrida'nın *Of Grammatology*'de benimsediği özgürleştirme tonu, tedricen öğrendiğimiz üzere, ironik bir jesttir; Saussere, Rousseau ve Levi-Strauss hepsi de bir özgürlüğü savunmaktadır, fakat aksi çeşidinde bir özgürlüğü, Avrupalı olmayan ümmileri yazının sömürgeci kösteklerinden korumak. Saussure "kendini kitlelere dayatan",[84] hecelemeleri ve insanların nasıl konuştuğunu değiştiren "yazının zulmünden" bahsediyor. Rousseau ve Levi-Strauss daha ileriye gidiyor, yazı kabiliyetlerinin Batılı başlangıcıyla, İlk Günah kavramını ve yerli masumiyetinin emperyalist yıkımını aynı kefeye koymaktadırlar: "yazılı iletişimin birin-

82. Age., s. 29–30, 43, 71.
83. Giriş sayfalarına bakınız: John D. Caputo's *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
84. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 41.

cil işlevi insanoğlunun köleleştirilmesini kolaylaştırmaktır" (*la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement*)[85]. Derrida *écriture*'ün bu iftirasına itiraz ediyorsa da, lakin yazının masum olduğunu hissetmesinden dolayı *değildir*, böylesi bir durum onu basitçe özdeş bir idealizmin karşı ucuna koyabilir. Bu husus *Of Grammatology*'de birçok kez tekrar ediliyor: "... yazı masum bir dile dönüşmüyor. Yazının asli bir şiddeti vardır çünkü dil öncelikle, kademeli olarak kendini açacak olan, yazıdır".[86] Bu nedenle, yazının zalim bir diskur olarak ihtimaline itiraz edilmemektedir fakat yazı masum bir özne üzerinde zulüm de olmamaktadır. Yazı gerçek anlamı, "yozlaştıramaz", "bastıramaz" veya "saptıramaz". Bunun için yozlaştırılmış gerçek bir anlam yoktur, sadece göstergelerin önceki ardışıklığı vardır. Derrida'nın söylediği gibi, dil bir çeşit yazıdır.

İbni Arabî'nin Kelamcılara ve felsefecilere yönelik eleştirisine ne derece "yapısökümcü" denebileceğini ileride göreceğiz. İbni Arabî'nin eserlerinde kendine-mevcudiyetin bir unsurunun olup olmaması bizi ilgilendirmektedir çünkü bu unsurda, bir abidenin örtüsünün açılmasının sonraya bırakılması gibi veya gizli bir işaretin sandığa koyulması gibi Tanrı'nm düşünülemezliği ertelenir. Ya da alternatif olarak, İbni Arabî'nin düşünürlere ve teologlara karşıtlığında; bütün metafizik etkinliğin, Hakk'ın bizim bütün basmakalıp düşünme yollarımızdan radikal olarak başka bir şey olduğunu önermesi vasıtasıyla sorgulamaktadır. Basitçe bizden ötede saklanmış sırlı bir anlam değil, "seyelân" veya "boşluk" gibi yapısöküme az tabi tutulabilecek bir metafor olarak. Bütün bunlar İbni Arabî'nin gerçekten metafiziği yürürlükten kaldırıp kaldırmamasına veya adeta onu yeniden bîr söz-merkezcil "Tanrı'nın Tekliği" ile yüksek bir seviyeye yerleştirip yerleştirmemesine bağlı durmaktadır.

"La Différance"

"Literal olarak ne bir kelime ne de bir kavram" (*à la lettre, ni un mot, ni un concept*)[87] olan Derrida'nın "différance" terimi, yapısökümcü eleştirinin otuzuncu yılının sonlarında tam olarak bu ikisine [kelime, kavram] dönüşmesi aşikâr bir ironidir. Ve bu minvalde bir sonraki ironi ise Derrida'nın çok dikkatli ikazlarına rağmen birçok kişinin onu "Tanrı" veya bir tür apofatik teoloji ile bağdaştırmaya çalışmasıdır. Derrida'nın 1971 dersleri ile devam eden tartışmada, Brice Parain buna karşı çıkan

85. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 130; *De la grammatologie*, s. 190.

86. 'l'écriture ne survient pas à un langage innocent. Il y a un violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se devoilera progressivement, ecriture'; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 37, *De la grammatologie*, s. 55.

87. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 3, *Marges de la Philosophie*, s. 3.

ve Derrida'nın sertçe eleştirdiği iddiayı, différance'ın "negatif teolojinin Tanrısı"[88] olduğunu deklare eden ilk kişiydi. Makalenin ilk sayfalarında, okuyoruz:

> "Sık sık başvurmak zorunda kaldığım dolambaçlar, söyleyişler ve sözdizimi, bazen ayırt edilemez derecede negatif teolojinin dışlaştırmalarına benzeyecektir. Zaten şu belirtildi; différance olan bir şey değildir, var değildir, ne olursa olsun bir burada olan değildir; böylece onun olmadığı bütün her şeyi vurgulayacağız, yani bütünü ve sonuçta ne varlığı ne de özü olmadığını. Var olarak ya da yok olarak düşünülsün, var olanla ilgili hiçbir kategoriyle ilişkisi yoktur. Beri yandan differance'ı belirgin kılan şey teolojik olması değildir, negatif teolojinin en negatif düzeyinde de değildir, çünkü bu, bilindiği gibi öz ve varoluşun, yani buradalığın sonlu kategorilerinin ötesine bir üst-zorunluluk koymaya bakar ve varoluş yüklemi Tanrı'ya yüklenmiyorsa bunun onun için üstün, kavranılamaz, söylenilemez bir varlık modunu tanımak üzere yapıldığını aceleyle hatırlatır."

> *So much so that the detours, locutions and syntax in which I will often have to take recourse will resemble those of negative theology, occasionally even to the point of being indistinguishable from negative theology. Already we have had to delineate that différance is not, does not exist, is not a present-being (on) in any form; and we will be led to delineate also everything that it is not, that is, everything; and consequently that it has neither existence nor essence.*
> *It derives from no category of being, whether present or absent. And yet those aspects of différance which are thereby delineated are not theological, not even in the order of the most negative of negative theologies, which are always concerned with disengaging a superessentiality*
> *beyond the finite categories of essence and existence,*
> *that is, of presence, and always hastening to recall that God is refused the predicate of existence, only in order to acknowledge his superior, inconceivable and ineffable mode of being.*

> *Si bien que les détours, les périodes, la syntaxe auxquels je devrais souvent recourir, ressembleront, parfois à s1y méprendre, à ceux de la théologie négative. Déjà il a fallu marquer que la différance n'est pas, n'existe pas, n1est pas un étant-présent (on), quel q'il soit: et nous serons amenés à marquer aussi tout ce qu'elle n1est pas, c1est-à-dire tout: et par conséquent qu'elle n'a ni existence*

88. "The Original Discussion of "La Differance"; David Wood, *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press, 1988, s. 184.

ni essence. Elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent. Et pourtant ce qui se marque ainsi de la différance n'est pas théologique, pas même de l'ordre le plus négatif de la théologie plus négative, celle-ci s'étant toujours affairée à dégager, comme on sait, une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence, et s'empressant toujours de rappeler que si le prédicat de l'existence est refusé a Dieu, c1est pour lui reconnaître un mode d'être superieur, inconcevable, ineffable.[89]

Alan Bass'ın *parfois à s'y méprendre* için –"bazen benzetilmek, zannedilmek" [sometimes to be mistaken for] literal anlamı olabilir– [İngilizce çevirideki] ilginç "ayırt edilemez" [indistinguishable] kullanımı, Derrida'nın différance'ın teolojik yankılarını tam inkâr etmeyi denediği anda Alan Bass onları [İngilizce tercümede] ortaya çıkarıyormuş gibi gözükmektedir. Yine de, Derrida'nın bu pasajda différance hakkında konuşacağı yol –mevkisiz, isimsiz, nitelik veya ele avuca gelen, maddi varoluştan yoksun, zamanla ilgisiz, daima diğeri fakat bütün anlamın kaynağı olması– negatif teolojinin Tanrı hakkında konuşmaya alıştığı yola (ve kesinlikle İbni Arabî'nin Hakk'tan bahsettiği minvale) esrarengizce benzer gibi görünmektedir. Derrida'nın söylediği bizi aldatmaması gereken bir benzerliktir. Derrida'nm "différance" diye isimlendireceği "farkların yapılaşan ve ayırt eden kökeninin" *(l'origine structurée et différante dés différences)*[90] Tanrı veya diğer herhangi "üst-zorunluluk" [super-essentiality] çeşidiyle hiçbir ilişkisi yoktur; fakat terimin anlaşılmazlığı bize bunu düşünmeye sevk edebilir. Eserlerinin teolojileştirilmesine karşı Derrida'nın direnişi sonra incelenecektir. Şimdilik Brice Pallain veya John Caputo (Tanrı différance *değil* ... différance bilhassa gizli bir Tanrı, negatif teolojinin en içteki gizli Tanrısı değildir)[91] ile hemfikir olup olmadığımıza bakmaksızın, Derrida'nın différance'a verdiği sıfat(sızlık)ların bazılarına bakacağız.

Derrida'nın düşüncesinde différance'ın yeri, onun écriture'ü; kontrol edilemez, anlaşılmaz ve daima metni yerinden oynatabilecek, yerinde pek durmayan kuvvet yapabildiği ölçüde önemli olmaktadır. Böylece sırasıyla o "kendisinden farklı olmakta [differ], kendisini tehir etmekte [defer], ve kendisini différance olarak yazmaktadır".[92] Muhtemelen

89. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 6; *Marges de la Philosophie*, s. 6.
90. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 11; *Marges de la Philosophie*, s. 12.
91. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, s. 7.
92. '... elle se diffère et s'écrit comme différance'; Jacques Derrida, *Writing and Difference*, a. 78; *L'Écriture*, s. 116.

différance ve Hakk arasında ilk ve en göze çarpan benzerlik différance'm Hakk gibi "bizim dilimizde bir isminin olmaması" (*n'a aucune nom dans notre langue)* durumudur.[93] Belki bu mistik bir anlatı gibi gelebilir fakat Derrida'ya göre, eğer différance isimlendirilemez*dir* ise, o "bizim dilimizin daha bir isim bulamadığından veya bu isme ulaşamamasından değil onun bizim sonlu sistemimizin dışında" oluşundandır.[94] Burada İbranice isimlendirilemez isim, Lossky'nin *nomen innomabile*'sini düşünmek aklımıza ilk gelen şey olabilir fakat Derrida aslında Heidegger'i işaret etmektedir. Différance isimlendirilemezdir çünkü "onun için hiçbir isim yoktur, différance lafzı bile olmaz". Différance "Varlığın kendisinden bile yaşlı" ibaresiyle kendisini Heideggerci nostaljiden mesafeli tutmaktadır ve Derrida sonraki paragrafta ayrı tutma işlemini devam ettirmektedir fakat bu sefer de différance'ı negatif teolojiden uzak tutmaktadır. Derrida'ya göre différance, isimlendirilemez "hiçbir ismin yaklaşamadığı bir tanımlanamaz Varlık değil" daha ziyade "muhtemel nominal etkiler yapan oyundur" (*le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux*). Bu tanımlamaların, İbni Arabî'nin Hakk'ı için geçerli değerlendirmeler olup olmadığını söylemek zordur. Bir yandan, Hakk nihayette "hiçbir sıfata" veya esmaya sahip değildir,[95] bu açıklama İbni Arabî'yi doğruca Eşariler ve onlar gibi düşünenlerin karşısına koymaktadır, onlar Tanrı'nın sıfatlara sahip olduğunu fakat bu sıfatların tamamıyla bizim hayal edebildiğimiz insani sıfatlara benzemediğine inanıyorlardı.[96] Başka yerlerde, İbni Arabî yine de sıfatların yokluğunun altındaki bir "tarif edilemez Varlığı" mevzubahis yapıyor gibi gözükmektedir: "Bilmeye gelindiğinde bilinemez Birisi vardır" diyor.[97] Derrida'nın différance'ının böyle bir "Birisine" hiçbir ihtiyacı yoktur.

Différance ile Hakk arasında başka bir benzerlik ikisinin de literal olarak düşünülemez olmasıdır: Her iki yazarın ısrarla üzerinde durduğu gibi, bu terimler hiçbir zaman mevcudiyet [presence] elde edemezler. "Akıl, suretlerle O'nu hiçbir zaman sınırlandıramaz çünkü bir sonraki tecelli bu sınırlandırmayı yıkar."[98] Hakk tek bir suret olarak görülemez. O tamamen düşünülemezdir. Hakk'ın daima farklılaşan izharları, O'nun bir nevi Heraklitçi seyelânı, Hakk'ın "gayblığım ilelebet

93. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 26, *Marges de la Philosophie*, s. 28.
94. 'ce n'est pas par provision, parce que notre langue nA pas encore trouvé ou recu ce *nom* . . . hors du systéme fini de la notre.';Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 26, *Marges de la Philosophie*, s. 28.
95. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 73/*Futuhat* II.499.7.
96. Tanrı'nın sıfatlarına dair kapsamlı bir özet: Wolfson on Al-Ash'ari; Wolfson, *Philosophers of the Kalam*, s. 16.
97. W. G. Chittick, *Sufi Path* s. 345/*Futuhat* II.472.35.
98. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 231/*Futuhat* IV.19.22.

sürdürmesini" temin etmektedir.[99] Benzer minvalde, "différance'daki "a" "açığa çıkarılamaz" çünkü "différance mevcut-olmanın sunumunu mümkün yapandır".[100] Bununla birlikte différance bir çeşit oyundur, var olmayanları [non-beings] var olan [being] kılan bir izhar edilemez [non-manifest] varlık değildir. Différance'ı denemek ve düşünmek için hiçbir mevcudiyet yoktur ve öyleyse Hakk ile sathi bir benzerliğe sahip olmalarına rağmen différance'm düşünülemezliği tamamen farklı bir çeşittedir: "Kimse différance'ı düşünemez ... mevcut olana [present] dayanarak, veya mevcut olanın mevcudiyetine [presence] dayanarak'.[101]

Différance ve Hakk hususunda isimsizliğin ve düşünülemezliğin bu ortak, fakat farklı tesis eden, zemini bizi benzer noktaları düşünmeye sevk etmektedir. Bu benzerliklerin çoğu aynı ana noktaları tekrar etmekte fakat bazıları, bu noktayı çeşitli ilginç ve farklı perspektiflerden açıklığa kavuşturmaktadır. İlk olarak, hem Hakk hem de différance ne hissedilebilir [sensible] ne de anlaşılabilir [intelligible] onlara ne dokunulur ne de onlar algılanabilir. Derrida différance'm "literal olarka ne bir kelime ne de bir kavram"[102] olduğuna dair ünlü vurgusu, İbni Arabî'nin tekrarlamayı sevdiği bir ayeti çağrıştırıyor: *Hiçbir şey O'nun gibi değil* (42: 11). Hiçbir gösterge veya sembol Hakk'ı işaret edemez [signify] veya O'na uzaktan yakından bile benzeyemez, o tamamıyla kıyaslanamaz varlıktır. İbni Arabî'ye göre "tenzih" kelimesi bile kullanılamaz, Hakk "kıyaslanamazlığın hiçbir sınırlandıran beyanıyla bile katiyen kıyaslanamaz".[103] Kısaca, Hakk Mutlak Bilinmeyen'dir (*Gayb-i Mutlak*)[104]. Bununla birlikte différance ne hissedilebilir ne de anlaşılabilir çünkü o "var olmuyor, herhangi formda bir mevcut bir varlık değildir"[105]; différance gösterilemez [signified] çünkü o her zaman zaten anlam [signification] fiiliyatından evvel gelir, onu mümkün kılarken aynı zamanda ondan sakınır. Bir kapıda menteşe, bir kâğıt parçasında kıvrım gibidir; différance dilin sınırında işler, geri çekilirken üretir, şeyleri mevcut yapma fiiliyatında kendisini her zaman yok kılar, bu anlatımdan ötürü negatif teoloji ile sonu olmayan karşılaştırmalar ortaya çıkmaktadır. Tıpkı Hakk'ın "gaybliğini ilelebet sürdürmesi" gibi, différance'ın hareketi "görmeden ve duy-

99. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 230/*Futuhat* IV.105.3.
100. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 6.
101. 'On ne peut pas penser la trace . . . à partir du resent, out de la presence de présent' The Derrida, *Margins of Philosophy* p. 21, *Marges de la Philosophie*, s. 22.
102. *Margins of Philosophy*, s. 3.
103. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 110/*Futuhat* II.483.7.
104. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 164/*Futuhat* II.648.7.
105. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 6.

madan sıyrılıyor" ve sonuçta "duyumsallığa" ... fakat "anlaşılabilirliğe" de ... ait olmayan bir düzenin"[106] içinde çalışıyor.

Différance ve Hakk'ın direkt olarak, ne oldukları yoluyla açıklanamaması fakat *dolaylıca*, onların ne olmadığı ile açıklanabilir olması bunun dolayımsız neticesidir. Harvey, kitabının mükemmel bölümünde bunun üzerinde fazlasıyla duruyor. Harvey, yukarıdaki cümleden daha fazlasını *Derrida and the Economy of Différance*'ın mükemmel bir bölümünde yapar, dekonstrüksyonun ne olmadığını gayet edebi olarak sıraladığı yirmi-altı şeyde gösterir: "(a) metafizikten" "(m) Mallarmé'e göre 'Bir Zar Atımı' aracılığıyla "(z) Joyce'a göre Uyanmanın kutlanışına" kadar.[107] "Bu grafik farklılıktan sadece, yazı üzerine çok dolaylı bir diskur vasıtasıyla bahsedebilirim".[108] Bir anlamda Derrida'nın "La Différance" üzerine dersi ne söylenemeyeceğini söylemek için bir teşebbüsü metnin diğer sayfalarında, Derrida bu problemin açıkça farkında olduğunun hızlı bir şekilde ispatlıyor. Différance üzerine ders bile différance'ın tutsağı oluyor. Bu neden Derrida'nın différance'ın ne anlama geldiğinin herhangi açık, az ve öz tanımını vermeyi reddetmesini açıklıyor, isimlendirmenin direkt yaklaşımını bırakmayı ve eğik yoldan –çıkarsama, telmih, olumsuzlama– tanımlamayı seçiyor.

Olumsuzlama düşüncesi (*selbi*), tanımın tek muhtemel yolu olarak İbni Arabî'de de sıklıkla görülebiliyor; Şeyh'in Hakk'ın/Zat'ın düşünülemezliğine ve anlaşılamazlığına, soyutluğuna olan ısrarı, hâlâ Tanrı hakkında anlamlıca konuşmayı dileyen İbni Arabî'yi tek uygun patika olarak *via negativa*'yı seçmesine zorluyor:

> "Bize göre zatın bilinmezliği hakkında herhangi bir görüş ayrılığı (hilâf) yoktur. Bilakis O'na yaratılmışların özelliklerinden tenzih edici nitelikler verirler. Kadimlik O'na aittir. Varlığına (ad olarak) verilen Ezel ise başlangıcı ve sonradanlığa yaraşır özellikleri olumsuzlamayı gösteren isimlerdir."[109]

Öyleyse örneğin; Hakk'ın "özgür" olduğunu söyleyemeyiz, sadece O bir köle değil diye söyleyebiliriz, Tanrı "sadece negatif tanımlar yoluyla bilinebilir, nefsin olumlu tanımlarının yoluyla değil".[110] İbni Arabî de, Aziz Augustine'nin yüzleştiği problemle karşı karşıya geliyor; Tanrı'ya "tarif edilemez" demek hâlâ O'nun tarif edilemezliğine karşı bir tahkiri

106. Age., s. 5.
107. I. Harvey, *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, s. 23.
108. 'Je ne peux parler de cette différance graphique qu'en tenant un discours très détourné sur une écriture.' *Margins of Philosophy*, p. 4, *Marges de la Philosophie*, s. 4 – Italikler yazara ait.
109. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 62/*Futuhat* I.160.4.
110. Bknz: W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 182/*Futuhat* II.502.21.

sürdürmektir. Derrida için bu ikilemin bir geçerliliği vardır: Eğer dil sabit değilse biz dilin içinde dilin istikrarlılığı hakkında nasıl konuşacağız? Eğer différance'ı temsil eden hiçbir gösterge yoksa onun hakkında nasıl yazacağız? İleride, her iki düşünürün, konularındaki ortak düşünülemezliğinin var ettiği problemlere karşı nasıl cevaplar verdiklerini göreceğiz, olumsuzlama stratejisi veya dolaylı diskur stratejisi, bunlardan birinin geçerliliğini sürdürüp sürdürmemesini göreceğiz.

Verilen pasajda İbni Arabî'nin Hakk'ı zamansallığın dışında nasıl tuttuğunun, O'nun hiçbir sonunun (*kidem*) ve başlangıcının (*ezel*) olmadığının üzerinde durması ayrıca dikkate değerdir. "La Différance" metninde, Derrida da benzer jesti yapıyor; différance'ı bir sebep ve sonuç şemasında yeniden tanımlayabilecek herhangi bir "köken" veya "sonuç" nosyonundan dikkatlice ayırmaktadır. Différance'ın "farkların kökeninin farklılaşması" olması, "différance, bir şekilde onlardan önce, basit ve değiştirilmemiş... mevcut olan farklar üretir" demek değildir[111]. Bu hareket, en azından bir anlamda, différance'ı bir İlk Sebep olarak gören Neo-Platoncu tanımlarını –dünya üzerine açığa vurulan ve dökülüp saçılan neticelerin bir şelalesini husule getiren– engellemektedir. Aksine, "köken" ismi bundan böyle ona uymamaktadır'.[112]

Neden Derrida différance'ı zamansal olmaktan çıkarmaya çok istekli? Bu jest onun teolojik yankılarını vurgulamaktan ziyade, onları azaltıyor gibi gösteren bir jest mi? Eğer différance'ın zamanla ilgisinin olmaması burada vurgulanırsa; bu yüce aşkın bir ayrımın, tüm zamanları ilgilendiren ilahlığın sükûnetle Onun Yarattıklarını ve gidişatını gözlemliyor olduğunu ileri sürmek değildir. Derrida, différance'ı zamansallığın bütün nosyonlarından uzak tutmaktadır çünkü Husserl'ın içine düştüğü aynı metafiziki tuzak ile çarpışmak istememektedir, Husserl'ın düştüğü bu tuzak, bütün düşünce sistemini "mevcutun" söz-merkezcil bir nosyonu üzerine dayandırmasıdır. "Genesis and Structure" [Tekvin ve Yapı] makalesinde Derrida, Husserl'ın "kavramları... sakin kullanımını" gösteriyor, mesela "tecrübe" ve "mevcut" onun fenomenolojisinde sonunda bir "kusurluluğu" ortaya çıkarmaktadır.[113] Dahası, Husserl dünyanın *noema* ve *hylé* gibi terimlerle (ikinci terim –kasıtlı olmayan, anlam vasıtasıyla şekillenmeden önceki dünyanın duyusal tecrübesi– "birincil zamansal madde" olan[114]) bilinç için nasıl anlamlı hale geldiğini kesin bir şekilde analiz etmeyi denemektedir, dahası Husserl problematik "Öteki

111. 'Cela ne veut pas dire que la differance qui produit les différences soit avant elles dans un present simple et en soi immodifié.' Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 11.
112. Age.
113. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 157.
114. Age., s. 163.

ve Zaman'm temalarına" itimat etmek zorunda kalmaktadır.[115] Husserlci Öteki'nin "tecrübesi" "yaşayan şimdilik ve buradalık" (*lebendige Gegenwart*) anını gerektirmektedir, Derrida için bu durum, Husserl'in bütün kalesinin yapısını metafiziki kum tanecikleri üzerine inşa etmek gibidir, yanıltıcı bir kendine-mevcudiyetin [self-presence] örneğidir. Bundan dolayı, "bir aralık, şu anı kendisinin şu an olmamasından ayırmak zorunda" olmasına rağmen, Derrida bu aralığın –bu farkın– "gelecek denen şeyden geçmiş denen şeyin az çok ilişkili" olduğunun üzerinde durmaktadır.[116] Derrida'nın terimlerin söz-merkezcil varsayımlarını (teo-merkezcil bile denilebilir) kırmak için en kati girişimini gösteren kelimeler; "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" olmalıdır.

Différance'ın Aynası: Görünenin Görünmez Üretimi

"Negatif teolojinin Tanrısı" ile sık sık karşılaştırmalara yol açan différance'm son ve en önemli özelliği açıkça différance'ın *üretiyor* olmasıdır. O yaratmaktadır; ya da daha ziyade yaratmanın vuku bulmasına imkân vermektedir. O sebep olduğu göstergeleri hiçbir zaman formlaştırmadan "kendisini, birtakım eşanlamlı olmayan yerine geçmelere izin vermektedir"[117]. Bu işleme, Derrida'nın en uygun örneği ayna gibi gözükmektedir. Biz différance'ın bir varlık (*ov*) olmadığını ve "var olmadığını" zaten biliyoruz.[118] Gasché, Derrida'nın "varlık ötesindeki sistem" dediği şey üzerine olan eserinin girişinde *Dissemination*'dan bir pasaj alıntılıyor. Burada Derrida, différance'm rolünü ve onun hiçlik ile ilişkisini anlaşılması için önemli bir analoji ileri sürüyor:

> "Radikal ötekiliğe karşı bir atılım, bir yarma... her zaman *felsefe içinde* bir aposteoriliğin veya bir ampirisizmin *formunu* alıyor. Fakat bu, felsefi refleksiyonun yansıtıcı doğasının bir etkisidir; felsefe, onun negatif bir imgesinin özümsenmesini kendine tahsis etme vasıtasıyla olmasından gayri onun dışında ne olduğunun idrak edilmesinin yetersiz olmasıdır ve dağılım [dissemination] bu aynanın –sırında– arkasında yazılır."[119]

Différance, özdeşliklere farkları meydana getirmesi için imkân verendir –ve farklara özdeşlikleri meydana getirmesi için– sonsuz biçimde [ad infinitum], bir izi orijinsiz bir şekilde, işlemde hiçbir zaman yer

115. Age., s. 164.
116. 'Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n1est pas lui pour qu'il soit lui-même . . .' Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 13, *Marges de la Philosophie*, s. 13.
117. 'La différance se laisse soumettre à un certain nombre de substitutions non synonymiques', *Margins of Philosophy*, s. 12, *Marges de la Philosophie*, s. 13.
118. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 3.
119. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 33.

almadan sonu olmayarak yaymaktadır. Gasché bize diyor ki, aynanın sırı [tain] "gümüş kaplamadır, aynanın mat arkası... onsuz hiçbir yansıma, hiçbir yansıtıcı, hiçbir nazari faaliyet mümkün olmaz fakat aynı zamanda onun yeri yoktur ve yansımanın parıldayıcı oyununda hissesi yoktur".[120] Différance bu sırdır; katılmadan meydana getirir, zuhur etmeden neden olur. "*Epkeina tes ousias*'a karşı camı kırmadan ima eden" Derrida'nm kriptik işareti, şimdi daha da berraklaşmaktadır: Yazı sadece ima eder, fakat hiçbir zaman varlığın ötesindeki alansız olanı, aynanın arkasındaki alansız olanı ihlal etmez.

Derrida'nın "aynanın sırı" dediği şey, yani bu aynanın ardındaki boşluk olmayan alan; hangi ölçüde daima kendisini yok kılarken mevcut olmaya sebep olan İbni Arabî'nin Hakk dediği şeye benzemektedir? *Fütûhât*'tan önemli bir pasajda, Derrida anlattıklarına esrarengiz bir benzerlikteki Hakk'ın bu işlemini, İbni Arabî detaylıca açıklamaktadır:

> "Bu bizi Hakk'ın tecelli etmesindeki hicabın suretine karşı uyarıyor. Sonra O, kendisini ondan başka hicaba dönüştürüyor. Gerçekte hicaptan hicaba geçişlerden başka bir şey yok çünkü hiçbir ilahi tecelli hiçbir zaman tekerrür etmez. Bundan ötürü Hakk bunun ardında iken suretler türlü türlüdür. Bir görüntüde veya hicapta olsun olmasın O'nun Zahir isminden başka ondan hiçbir şeye sahip değiliz. Batın ismine gelince, O Batın olmayı her daim sürdürecek. Bundan dolayı Hakk varoluşun içinde zahir olan suretlerin ardında daima görülmeyen olarak kalacaktır."[121]

Derrida'nm yazdığı gibi, anlam var olunca göstergenin dışında hiçbir şey yoktur.[122] Hakk var olunca ise, sadece O'nun tecellisi vardır; "hicaptan hicaba geçişten başka hiçbir şey yoktur". *Batın* açıklanır açıklanmaz, sadece *zahir*ler vardır, daha fazla *zahire sonsuz biçimde* sebep olan vardır. Derrida'nın başka bir yerde, yapısökümе tabi tutacağı Meister Eckhart'ın "yüksek zorunluluktan" [hyper-essentiality] katiyen muaf olmamasına rağmen; yokluğunu sürdürürken paradoksal olarak mevcut olmaya sebep olan Hakk'ın anlaşılmazlığı, différance'ın hareketini takip ediyor gibi gözükmektedir. İbni Arabî aynı ayna metaforunu bile kullanmaktadır, fakat her seferinde bu metafor bağlama uygun bir şekilde değişmektedir. Bazen ayna Hakk oluyor, bazen arifin gönlü, bazen ise inananın bir eşi oluyor. *Fusûs*'tan bir pasaj muhtemelen bu metaforun Derrida'cı yankılarını en iyi şekilde ifade etmektedir:

120. Rodolphe Gasche, *The Tain of the Mirror*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, s. 6.
121. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 231/*Futuhat* IV.105.3; IV.18.32.
122. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 50.

> "Kendine bir aynada baktığında aynanın kendisini görmeyi dene ve bunu yapamadığım keşfedeceksin... Alıcı hakikatin aynasında kendi suretinden başka bir şey göremez. O hakikatin kendisini göremez, bu mümkün değildir, o sadece kendisini [asıl suretini] O'nda görebileceğini bilmesine rağmen. Ayna ve bakan kimsenin hadisesindeki gibi, o aynada suretini görür fakat aynanın kendisini göremez. Ayna teşbihi bir ilahi keşfin görüntüsü için en yakın ve sadık olandır."[123]

Derrida'nın analojisindeki gibi, Hakk, aynanın göremediğimiz kısmını (sırını) teşkil etmektedir, bu kısım bütün yansıma sürecinde kendi görünmezliğini sürdürür ve hal böyle iken kendi yansımamızı görememek gibi bir şey olmamaktadır. Her iki durumda analoji, metafiziğe neredeyse narsistçe bir ton vermektedir. Teologlar aynaya baktıklarında kendi yansımalarını Hakk'mki ile karıştırmaktadırlar. Hem İbni Arabî'nin hem de Derrida'nın eleştirilerinin özneleri, aynanın sırını göz önünde bulundurmayı başaramamaktadırlar. Ne için baktıklarının zorunlu olarak kendi görüş alanlarının *dışında* yatması gerektiğini *görmeyi* başaramamaktadırlar. Tabii ki ayna metaforları her çeşit dini metinde bolca bulunabilmektedir ve İbni Arabî bunu ilk kullanan kişi değildir fakat bu analoji İbni Arabî'nin Hakk'm düşünülemez ötekiliğine olan samimi inancının vurgulamaktadır. Suretleri meydana getiren fakat bir şekilde hiçbir zaman göze ilişmeyen bir Hakk. Bu anlamda, aynanın arka tarafı suretlerin bolluğu için "keşf mahali"[124] haline gelmektedir; tıpkı différance'ın "yazı ile söz *arasında* tuhaf alana"[125] ait olması gibi, işte *batının zahir*, metinlerin yorumlar, kelimlerin şeyler haline geldiği bu düşünülemez andır.

***

Eğer différance ile Hakk esrarengiz bir şekilde benzer gibi görünüyorsa, birtakım ortak özellikleri –isimsizlik, radikal ötekilik, somutsuzluk/görünmezlik/düşünülemezlik, zamansalsızlık ve bunların yanında onların paradoksal meydana getirme işlevleri– paylaştıklarından dolayıdır. Bu durumda, Derrida'nın stratejileri ile İbni Arabî'deki Hakk'ın ontolojik olmaktan çıkaran jesti arasındaki, Derrida'nın hâlâ muhafaza etmeyi dilediği (daha iyi bir kelime isteğiyle) farkın ne ölçüde kabul edilebileceğine karar verilmek zorundadır. Différance her şeye rağmen "sessiz bir oyunu", "sessiz, sırlı ve ihtiyatlı bir mezar gibi" *(silencieux,*

123. *The Bezels of Wisdom*, s. 65; *Fusus al-Hikem*, s. 71.
124. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 215/*Futuhat* III.116.18.
125. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 5.

secret et discret comme un tombeau) sürdürmektedir.[126] Aksine, belli bir boşluk Derrida'nın différance hakkındaki eserlerinin hepsine yayılmış gibi gözükür, bu boşluk "bilenemez bir Kişi" ihtiyacı olmayan sonsuz bir boşluktur. Hiçbir anlaşılamayan bir Şeye gerek yoktur, formların birbirini izlemesi daima bu boşluğun girdabında sonlanmaktadır, fakat Derrida'nın Nietzsche'den alıntısıyla, buna "aktif", farklı kuvvetlerin ahenksizliğinin hareket etmesi denilebilir. Diğer bir ifadeyle différance basitçe *olur* [happen]. O meydana gelir, o imgeleri iki imgenin kendilerini *sonsuz biçimde* türetebileceği kadar çaba harcamadan meydana getirir. O Derrida'nın bütün eserlerinin yakasını bırakmıyormuş gibi gözüken dipsiz bir sonsuzluktur: "varlığın oyuna sürüldüğü bu dipsiz satranç tahtasında hiçbir devamlılık ve derinlik öngörülemez" [*pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu*].[127] Bu satranç tahtası; hiçbir Satranç Oyuncusuna –ister büyük harfle yazılsın isterse yazılmasın– ihtiyacı olmayan bir satranç tahtasıdır.

Bir sonraki bölümde, Derrida'nın teolojik "etkileşimlerden" différance'ı korumasının ne derece sorgulanabileceğini göreceğiz. Şu an için, différance ve Hakk farklıca tesis edilmiş olabilir fakat bu farklılık, onların etkilerinin güçlü benzerliklerinin değerini hiçbir şekilde azaltmamaktadır, rasyonel düşünceyi radikal bir yeniden sorgulama, bir yanılgının bulunmuş olması olarak Tanrı'yı/gerçekliği/metni bir yeniden anlama teşebbüsü, sınırlayan metafiziğin kösteklerinden Tanrı'nın/metnin kontrol edilemezliğinin özgürleştirilmesi gördüğümüz benzerlikleridir. Daraltan isimlerden ve rasyonalitenin kategorilerinden kurtulmayla meydana gelen bu özgürlük sonucunda, kaçınılmaz olarak bir derece şaşırma gelmektedir. Bu şaşkınlık haline, Derrida ve İbni Arabî gelecek bölümümüzün konusu olan "hayret" ve "kafası karışmak" gibi kelimelerle karşılık vermektedirler.

126. Age., s. 4.
127. Age., s. 22.

2
Hayrete Düşmenin Dürüstlüğü

"Karışıklık" Üzerine Derrida ile İbni Arabî

> Hiçbir sistemleştiriciye itimat etmiyorum ve onlardan sakınıyorum. Sisteme istenç, doğruluktan yoksunluktur.
> Nietzsche, Putların Alacakaranlığı[1]

> Ey Rabbim, Sana dair hayretimi arttır!
> Fusûsu'l Hikem[2]

Karıştırmak [confuse], [İngilizce'de] etimolojik olarak şeylerin beraber akışını sağlamaktır. Şeyleri kategorilere ayıran, farklılıkların olmasına imkân veren bağları/sınırları/ayrımları kaldırmak anlamına gelmektedir. Kafası karışmak [to be confused]; bir şeyin ne olup olmayacağını daha fazla bilememek, çevremizdeki şeylerin ayniyetleri ve anlamları hakkında emin olamamak, gözlerimizin önündeki tanıdık şeylerin aniden tanıdık olmayan şeylere dönüşmesidir.

Karışıklık [confusion], akli melekelerimizin ne olup bittiğini anlamaya yeterli olmadığını fark ettiğimiz zaman ortaya çıkar. Bu gibi şeyler bizim rasyonel melekelerimizin konuşmadığı bir dilde ortaya çıkar. Bir anlamda, karışıklık bizim rasyonalitemiz yüzünden olur, çünkü bize "asıl durumu" göstermeyen şeye bağımlı olmakta ısrar ederiz. Bu bölümde, hem yapısökümcü hem de Sufi düşüncesindeki karışıklık için olan muayyen bir *arzu* ve hakikatin daha dürüst bir ihtimali olarak muayyen bir şaşkınlık algısı incelenecektir. "Karışıklık" ve "şaşkınlık"

1. F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, ter. R. J. Hollingdale, London: Penguin, 1990, s. 35.
2. "zidnî fiyaka tahîran"; Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946, p. 73. Ter. Ralph Austin; *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, s. 79.

gibi kelimelerinin her iki şahsiyet tarafından zor, cesur ve arzulanan bir durum olarak tasdiki, Derrida ile İbni Arabî'deki benzer bir düşünce olduğuna bakmaya imkân tanımaktadır.

Ne İbni Arabî ne de Derrida şaşkınlıktan korkuyor gibi gözükmektedir; ya da şaşırtmaktan. Bu ister sürekli bir şekilde yayılan metnin "semantik ufuklarının patlaması"[3] veya "tutarsız tutarsızlığın kabulü"[4] olsun, isterse de "hayretin yol göstericiliğinde"[5] hidayete ermek veya her yerde ve hiçbir yerde olan Tanrı nosyonu olsun; Derrida ve İbni Arabî karışıklığı hata, başaramama, güvensizlik ve günah ile eşanlamlı gören klasik felsefi ve İslami gelenekten ayrı durmaktadırlar.

Batı'da, karışıklık neredeyse her zaman felsefenin "problemi" olarak görüldü. Wittgenstein bunu en iyi şekilde özetlemektedir: "Felsefeci kendi karışıklığına varana kadar çıldırır, çaresizce çığlık atar."[6] Bu ister Spinoza'nın insan eylemlerinin doğasını anlama arzusu olsun, isterse Descartes'ın kendi şüpheciliğinin kaygısının üstesinden gelme projesi olsun; karışıklığın ve şüphenin korkusu birçok felsefi projenin ardındaki itici güç olmuştur. Aynı şekilde İslami düşüncede, bu kelime olumsuz bir anlam taşımaktadır, "karışıklık" kelimesinin kullanıldığı yerde; zihni veya manevi gerileme, Tanrı'nın buyruğunu anlamadaki acizlik –veya gönülsüz yapılan bir şeyin sonucu– anlatılmaktadır. Bu tür bir karışıklığı, Ayn'ül Kudât Hemedâni son olarak, Gazali'yi okumadan önce hissetmiş: "Gönlüm hiçbir kıyısı olmayan coşkun bir denizdi, orada bütün başlangıçlar ve sonlar boğulmuştu."[7] İbni Teymiyye, *Tefsir Mukaddimesi*'nde, Peygamberin bilmeye ihtiyacımız olan her şeyi açıkça (*tubayyin*) anlatması için gönderildiğinin üzerinde durmaktadır.[8] Bu ifadaye göre, İslam dininde karışıklık olumsuz bir anlama sahiptir ve kafası karışanlar anlayamazlar veya anlamayacakdır. Öyleyse Tanrı, doğruya uyan için Rehber (*el-Hâdi*; hidayet eden, doğru yolu gösteren) oluyor fakat aynı zamanda O, öğütlerini kabul etmeyip şerri takip edenler için ahlaksızlığın, dağılmanın ve şaşırmanın [confounding] Saptıran'ı (*el-Mudil*; delalete düşüren, doğru yoldan çıkarıp eğri yola saptıran) da olmaktadır.

İbni Arabî, "karışıklık" gibi standart bir Kurani motifi (ve İncil'den) alarak onları olumlu bir anlamla –hayreti Tanrı'dan bir hediye olarak

3. Jacques Derrida, *Positions*, ter. Alan Bass, London: Athlone Press, 1987, s. 45.
4. *The Bezels of Wisdom*, s. 254, *Fusus al-Hikem*, s. 200. "ila al-hayrah".
5. '. . . acceptation . . . de l'incoherence incoherent', Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, s. 224; Ter. Alan Bass; *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978, s. 151.
6. Anthony Kenny (ed.), *The Wittgenstein Reader*, London: Blackwell, 1994, s. 271.
7. S. H. Nasr ve Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, s. 390.
8. Age., s. 115.

görmek noktasında– telkin edebilmektedir. Bu durum, Şeyh'in cüretkâr orijinalitesine delalet etmekle beraber İbni Arabî'nin Kuran'ın, Nuh Suresi gibi, çok bilinen bölümlerini radikal olarak yeniden yorumlamaya ne derece hazırlıklı olduğunu da göstermektedir. İleride göreceğimiz üzere, İslami düşüncenin ana damarında konumlanmış yeniden yorumlamalar, İbni Arabî'nin "ortodoksluğuna" ve "gelenekçiliğine" dair akla bazı bilindik iddiaları getirecektir.

Derrida ile İbni Arabî: Sarahati mi, Karışıklığı mı Sevenleri?

İbni Arabî'nin eserleri karışıklığı basitçe yüceltmemektedir, aynı zamanda kafa da karıştırmaktadır. Tabii ki herkes bu noktada hemfikir değildir. Ekberî gelenek İbni Arabî'nin eserlerindeki birlik ve tutarlılık konusunda iki parçaya ayrılmaktadır. A. E. Affifi, Şeyhʾül Ekber'in eserlerinde "düzenin veya tutarlılığın fark edilebilir bir derecesinin" olmadığının farkına varan İngilizce konuşulan dünyadaki ilk akademisyendi.[9] Affifi'ye göre İbni Arabî, adeta "sınır tanımayan, konudan konuya geçen, uyum ve formda fena eksiklikleri olan" bir üsluba sahiptir.[10] Sonraki akademisyenler İbni Arabî'nin eserlerinin (sufilerin kendi kelimeleriyle) bir hayret mahali olmasına, bir şekilde hoşlarına giderek şahit oldular. Mustafa Tahralı'ya göre, *Fûsu'l Hikem*'in sayfalarında "diskurun genel kurallarına, bilhassa çelişmemezliğine itibar edilmez" ve bu eseri okuyanın "hayret içinde kalması son derece doğaldır".[11] Alexander Knysh'e göre ise, hayretin tesiri, Şeyh'in bütün eserlerine "çelişkili metafizik ve teolojik beyanlarla uğraşmalarından" dolayı yayılmıştır.[12] Diğer taraftan, İbni Arabî'yi daha çok "gelenekçi" (selefi) görmeye meraklı akademisyenler ise –Mahmud el-Ghrorab gibi– Şeyh'in sözlerine atfedilen karışıklığın onu yorumlayanlardan kaynaklandığını söylemektedir.[13] El-Ghrorab'm İbni Arabî'si, Affifi'nin kafası karışmış ve tutarsız düşünüründen uzaktır: "En yüksek sarahatin, intizamın ve istikametin Muhammedi bir aynasıdır".[14]

Benzer bir uçurum Derrida'nın okurlarını da ayırmaktadır. Bir taraf Derrida'nın bir sisteminin olduğunu ve sistematik bir gaye taşıdığını iddia ederken diğer taraf ise Derrida'nın gayesini tamamıyla sistemlerin

9. A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, s. xi.
10. Age., s. xix.
11. S. Hirtenstein ve M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, s. 350.
12. Age., s. 311.
13. Age., s. 219.
14. Age., s. 224.

sistemsiz bir karmaşası olarak görmektedir. İkinci grubun iddiasını hem Derrida'yı takdir edenler hem de hakir görenler paylaşmaktadır: "Aşikâr sosyal patolojilerin mistikleştirilmesi"[15] diyen Habermas'ın meşhur ve yerici suçlaması ve Mark C. Taylor'ın yapısökümcü okumaları "yüzeylerin tükenmez oyunu"[16] olarak görmesi bu durumlara örnektir. John Ellis "mistisizmin" Derrida'sını kendisiyle çelişkili ve genel tutarsızlık ile suçlarken, Richard Rorty ise "ciddi" (kelimenin daha çok Anglosakson anlamında) olmayan bir felsefeciyi bulduğu için çok mutlu olmaktadır; Derrida'nın teoriyi basitçe bırakarak "[kendi felsefi] seleflerini fantezileştiren ve onlarla oynayan"[17] bir düşünür olduğunu söylemektedir.

Bu gibi eleştirmenlere göre Derrida felsefeye barışı değil, karışıklığı getirmekle uğraşmaktadır. Derrida'nın bu kaos-getirici versiyonuna karşı en kuvvetli direnç muhtemelen Derrida'yı, herhangi bir başına buyruk post-yapısalcıdan uzak, "Kant'dan Husserl ve Frege'ye ana damar gelenekte"[18] ciddi bir felsefeci olarak gören bir grup takdirkârdan (Norris) gelmektedir. Gasché için yapısöküm ne mistikleştirir ne de kafaları karıştırır, sadece *izah eder* [explicate] bu izah, "heterojen bir çeşitliliğe... dolambaçlı eşitsizliklere... felsefi argümanların *başarılı* gelişmelerinin bile yakasını bırakmamaya devam eden 'açıklamalar' getirmeye"[19] teşebbüs eder. Diğer bir ifadeyle Derrida, Wittgenstein'in metaforuyla, sineğe kavanozdan çıkış yolunu gösterir. Katiyen kafaları karıştırmaz, yapısöküm sarihleştirir, aydınlatır, felsefenin problemlerini halleder, hesaplaşır.

Bu bölümün temel amacı, yapısöküm ve Tasavvufun verdiği karışıklık ve hayretin olumlu değerini incelemektir, bu tür bir iş bizi hem el-Ghorab'ın İbni Arabî'si hem de Gasché'nin Derrida'sı ile bir fikir ayrılığına götürecektir. İbni Arabî'nin durumunda, Mustafa Tahralı'nın öne sürdüğü kadarıyla, *Fûsus*'taki paradokslar ve karşıtlıklar daha çok manevi bir stratejinin parçasını oluşturmaktadır. Hayret halinin literal olarak okurda uyanmasıyla, okurun rasyonaliteye ve mantığa güveninin sarsılışının uzun süreci başlamaktadır.[20] Bir anlamda, *Fusûs*'un şaşırtıcı tarzı, daha ilahi bir hayret yoluna doğru bizatihi bir hazırlanma durağıdır ve bu hayret Tanrı'ya dair bütün bilgilere eşlik etmektedir.

15. J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, s. 181.
16. M. C. Taylor, *ErRing: A Postmodern A/theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984, s. 13.
17. J. Ellis, *Against Deconstruction*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, s. 8, 13, 66; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, s. 125.
18. C. Norris, *Derrida*, London: Fontana, 1987, s. 156.
19. Rodolphe Gasche, 'Infrastructures and Systematicity' ; J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987, s. 4.
20. *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*, s. 351.

William Chittick, İbni Arabî üzerine olan kitabının başlangıcında şöyle yazmış: "Tanrı'yı bulmak şaşkınlığa düşmektir".[21] Başka hiçbir cümle Sufi'nin karışıklığa karşı tutumunu daha doğru özetleyemez. *Fütûhât* ve *Fûsus* boyunca İbni Arabî, şaşkınlık için çeşitli metaforlar kullanmaktadır: Şaşkınlık, bir makam, bir hediye, bir kutsal isim, bir vasıta, bir bilgi ve nihai olarak bildiğimizi düşündüğümüz her şeyin altında yatan "asıl haldir". Hazreti Ebu Bekir'in "Tanrı'yı idrakten aciz olduğunu idrak etmek, O'nu idrak etmenin ta kendisidir" [22] sözü, İbni Arabî'nin hiçbir zaman alıntılamaktan usanmadığı Sokratik bir rettir. Bir anlamda, onun şaşkınlığa temelden olumlu bakışı, aynı ölçüde Tanrı'nın radikal düşünülemezliğinden kaynaklanmaktadır.

Bu nedenle İbni Arabî "Ey Rabbim sana dair hayretimi arttır"[23] (çoğu kez yaptığı gibi) hadisini alıntıladığında; Ey Rabbim, Seni içinde hapsetmeye teşebbüs ettiğim basit sınırlamaları karıştır ve beni şaşırt, demek istemektedir. Şaşkınlık, burada inananın bakış açısının metafizik tuzaklarından kaçması için en iyi yol haline gelmektedir. Bu durumda dile ait fazladan bir bilgi (gizli bir isim veya gösterge) istemekten ziyade, inananın kafasındaki farklı Tanrı anlayışlarının –biraz ortodoks, biraz sapkın, biraz samimiyetle içkin, diğerlerine mesafeli ve aşkın– çeşitliliği ile karıştırarak yapmaktadır. Sayısız farklı suretlerin telaşlandırıcı ve endişe verici birleşmesiyle, insan "Ulûhiyetin asıl durumunun sınırlı veya kısıtlı olmadığını ve O'nun bilenemez olduğunu"[24] gerçekten anlamaya başlayacaktır. İbni Arabî için, farklı inançların bolluğu Tanrı'nın nihai düşünülemezliğine bir delildir. Tanrı'nın ne olduğunu çelişen suretlerin karışıklığı yoluyla anlama fikri uzunca bir şecereye sahiptir, bir tarafı erken dönem kilisenin ilk negatif teologlarına kadar gitmektedir. Bu durum, bir negatif teolog olarak İbni Arabî'nin apofatik ihtimallerini göstermektedir ve bundan dolayı Derrida'nın *via negativa* kritiği gitgide konuyla daha ilgili bir hale gelmektedir.

Belki de altıncı yüzyılda Dionysius, negatif teolojide Tanrı'ya dair farklı inşaların, bir kere söküldüğünde, aslında Tanrı'nın ifade edilemezliğini daha iyi bir anlamda naklettiğini ileri sürmektedir. Dionysius, *The Mystical Theologie* [Mistik Teoloji] ve *The Celestial Hierarchy*

21. W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, s. 3. Kullanılan Arapça baskı, Osman Yahya (ed.), *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.
22. 'al-ajz an dark al-idrak idrak'. *The Bezels of Wisdom*, s. 65, *Fusus al-Hikem*, s. 62.
23. 'zidnî fiyaka tahîran'. *The Bezels of Wisdom*, s. 79, *Fusus al-Hikem*, s. 73. İlginç bir şekilde, eldekilere göre izi sürülemez bir ifade. Burada Eckhart'ın sözlerini hatırlamaktan başka bir şey yapamıyoruz: 'Tanrı'ya Tanrı'dan kurtarması için dua ediyorum' (*Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes*).
24. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 348; *Futuhat*, II.211.29.

[Melekutî Hiyerarşi] kitaplarının bazı bölümlerinde kayda değer iddialarda bulunmaktadır; Tanrı'ya sarhoş veya akşamdan kalma demenin, iyi veya bilge demekten daha uygun olduğunu açıklamaktadır.[25] Çünkü ona göre, "aykırı benzeşmezlikler", Tanrı'nın ulaşılamaz ötekiliğini, "her şeye gücü yeten" ve "her şeyi bilen" gibi aynı ölçüdeki sonlu sıfatlardan daha fazla ayan kılmaktadır. Areopagite'in Tanrı'ya "her şeye gücü yeten" ve aynı zamanda "kurnaz", "bilge", "sarhoş" diye seslenmesi, tam olarak bir eleştirmenin "Tanrı'nın dili yenen gerçekliği" dediği şeye işaret etmektedir.[26] Dionysius Tanrı'nın mutlak düşünülemezliğini daha gerçekçi bir anlamda nakletmek için bilinçlice kutsal Öteki'nin çelişik inşalarıyla uğraşmaktadır. Olumlayıcı [affirmative] teolojinin sağladığı Tanrı'nın çeşitli türetmelerini inşa ederek ve tersine çevirerek ilginç bir apofatik strateji göstermektedir. Dionysius; suretleri terk etmeden, çelişen suretlerin yekpareliği ile Suretsizi [imageless] anlama girişimini öne sürmektedir.

Derrida'da, aynı stratejinin seküler bir versiyonunu bulmaktayız. Öteki'ni anlamak "tamamıyla ötekine karşı mutlak açıklığı", sabit bir kesintiyi, Aynı'nın kendisi için inşa ettiği Öteki'nin bütün versiyonlarının tekrarlanan bir parçalanmasını içermektedir. Sabit kesinti, birinin kendi inşalarının yıkıntısı yoluyla Öteki'nin ötekiliğine göz atabilmek için şartları sağlayan gerekli bir istikrarsızlıktır:

> "Dilimizi dokumayı keserek ve sonra kesintileri onlarla birlikte dokuyarak; başka bir dil, ilk dili rahatsız eder hale geliyor... Bir diğer metin, ötekinin metni hiçbir zaman kendi dilinde görünmeyerek az çok düzenli bir ahenk ile sessizliğe varıyor ve çevirinin dilini yerinden ediyor."[27]

Tout autre [tamamıyla öteki] ihtimallerinin tek şartını paradoksal olarak sürdürürken, bizim bütün yorumlarımızdan önce sürekli geri çekilerek tamamıyla ulaşılamaz bir alt metin gibi çalışmaktadır. Bizim bütün Öteki idraklerimizin yaratımı ve yıkımı yoluyla Öteki'nin mütemadi hücumu, çok seküler bir *epekeina tes ousias*'a göz atmamıza izin vermektedir: "Püskürdüğü anda, açılışın ihtirası; insanların onu tahsis

25. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, ter. C. Luibheid, London: SPCK, 1987, s. 58.
26. D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993, s. 278.
27. ". . . interrompant le tissage de notre langue et tissant ensuite les interruptions mêmes, une autre langue vient déranger celle-ci . . . un autre texte, le texte de l'autre, sans jamais paraitre dans sa langue d'origine, vient alors en silence, selon un cadence plus ou moins régulirè, disloquer la langue de traduction . . ."
P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991, s. 414; Fransızca kaynak: Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilee, 1987, s. 168.

etmeyi ve onaylamayı isteyecekleri durumlara taşmalı, göz yummalı, onun haddini aşmalı, aksini ispatlamalıdır".[28] Bunun gibi tanıdık olanın yıkımı yoluyla, tamamıyla tanıdık olmayan herhangi bir beklentinin ufuklarının dışında algılanabilir. Zor bir soru olmayı sürdüren İbni Arabî'deki Tanrıların (algılarının) çeşitliliği meselesi tüm bunların ne kadar uzağında yatmaktadır. Derrida, Öteki ile sahici ilişkiyi sürekli ve gerekli bir istikrarsızlık, Öteki'nin ötekiliğine aniden bir bakış atabilmesi yoluyla aydınlatan bir şaşkınlık olarak görüyorsa, belki de İbni Arabî'nin bakış açısı bizim Tanrı inşalarımızın sürekli kırılması ve Tanrı'nın dolayımsız "Tanrı-lığına" bir bakış atmaya izin verebilen gerekli bir ikonoklazm olarak yeniden tanımlanabilir.

İbni Arabî, "Tanrı'nın ve yaratılışın bilgisinin bir şaşkınlık olduğunu"[29] göstermek için bazı yollara başvurmasına rağmen, *Fütûhât*'m ve *Fusûs*'un bazı yerlerinde hayret fikrinin inananın seyrinde sırlı son-makam olması akla sorular getirebilmektedir. Eşyanın temel bir hali olması şöyle dursun, "şaşkınlık" Şeyh tarafından farklı bir şekilde resmedilmektedir. İbni Arabî'ye göre şaşkınlık, kendi içinde herhangi bir bilgiden ziyade, aydınlığa doğru geçici ve sakıncalı bir başlangıçtır. "Aşkın gerçeklik" –aynı zamanda "nispi mahluk"[30] olan– üzerine bir tartışmanın ortasında İbni Arabî "burada tartışılanı anlayanın kafasının karışmadığını" yazıyor –yani bu demek oluyor ki, kimin kafası karışıyorsa o anlamıyordur. Bu nedenle idrak–karışıklık *değil*– kutsal ile karşı karşıya gelmeden önce tecrübe edilebilir son şeydir. Lût üzerine olan bölümün sonlarında, Tanrı'nın bilgisi için olan arzunun, epistemolojik olarak, çalkantıdan çok, sakin bir anda nihayet bulduğu inancının altı çizilmektedir:

> "Artık sır göründü sana Durum açıklanmış oldu Tek denilen Biricik Zat Çift içinde içkin oldu."[31]

İkilem ortaya çıkıyor: hangi kelime İbni Arabî'de son söze sahiptir? Tanrı'yı kutsal, başlangıçtan beri varolan, karışıklığın farkını yok eden durum olarak mı göreceğiz? Yoksa inananı bir karışıklık vasıtasıyla tarifsiz Bir Şey'e doğru, sırra erdiren olarak mı göreceğiz? Tanrı'nın ken-

28. "Au moment où elle fait irruption, l'inversion instauratrice devrait déborder, ignorer, transgresser, nier . . . le statut qu'on aurait voulu lui assigner ou lui reconnaître d'avance . . .", *A Derrida Reader*, s. 217; *Psyché*, s. 33.

29. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 380; *Futuhat* IV.279.26.

30. *The Bezels of Wisdom*, s. 87.

31. *The Bezels of Wisdom*, s. 162, *Fusus al-Hikem*, s. 131. "faqad nan laka al-sir waqad atdaha al-amr/waqad adraj fiya al-shafa'a al-za qiyal huwa al-watr". Türkçe tercümesi: Demirli E., *Füsûsu'l Hikem*, Kabalcı Yay., 2006, s. 142.

disi hayret mi veya bizim bütün şaşkınlığımızın ötesinde duran Bir Şey mi?

Derrida'ya (özellikle Derrida'nın negatif teoloji üzerine eserlerine) aşina okurlar için, soru biraz daha anlamlı gelecektir. İbni Arabî'nin eserlerinin herhangi bir yerinde, eğer kendine-mevcudiyetin ifşasının bir unsuru bulunacaksa –"söz-merkezcil" kelimesi ona her surette isnat edilecekse– bu durum, Tanrı'nın bu tasavvuruna bağlı olacaktır. Derrida için bütün negatif teolojiler –İslami veya Hıristiyan, Yahudi veya Yunan– aslında aynı jesti sergilemektedir. Onlar Tanrı'nın sıfatlarını inkâr ederek, kutsal ile doğrudan radikal bir karşı karşıya gelme arayışı içinde Tanrı'nın metafiziksel kabuğunu ortadan kaldırmayı iddia etmektedir. Fakat bu tür apofatik stratejiler *yapısökümе tabi tutmamakta*, sadece *ertelemektedir* [defer]. Cüretkârlıklarına rağmen, Derrida bu tür negatif teolojilerin bütün olumsuzlamalarından, inkârlarından, oto-yapısökümlerinden sonra bile hâlâ metafiziksel kaldığını iddia etmektedir– hâlâ "yedekte ... yüksek-zorunluluğu" (*elles semble réserver quelque suressentialité*) saklamaktadırlar ve böylece onto-teo-lojiyi yeniden tasdik etmektedirler.[32] Eğer Tanrı'nın kendisi bir hayret ise, Şeyh metafizik, onto-teolojik bir Tanrı fikriyle –Derrida'nın hem Eckhart'ı hem de Dionysius'u sığınmakla suçladığı "yüksek-zorunluluk" (*suressentialité*) ile– kolayca suçlanamaz. Fakat İbni Arabî eninde sonunda bizi, kutsanmış sırra veya bir türlü gizeme götüren bir seri basamakları (şaşkınlık da bu basamaklardan birisir) betimliyorsa, o halde İbni Arabî, Tanrı fikrini radikal bir şekilde sorgulamamaktadır, sadece O'nu ertelemekte, sadece O'nun yakın anlamını tehir etmektedir.

Öyleyse İbni Arabî'nin nihai Tanrı fikri nedir –karışıklık mı, açıklık mı? *Fusûs* bu soruya iki farklı cevap veriyor gibi durmaktadır– Nuh ve Hazreti Muhammed üzerine olan bölümler ilkine, İdris ve Hûd üzerine olan bölümler ise ikincisine; fakat on beşinci yüzyıl İbni Arabî yorumcusu Abdurrahman Câmi bize bu konuda yardım etmektedir.[33] Aslında Câmi, *Fusûs*'un kapanış bölümünde şaşkınlığın üç çeşidini birbirinden ayırıyor. İlk çeşidi "acemilerin şaşkınlığı".[34] Câmi'nin bunun birçok ina-

32. Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking Denials", ter. K. Frieden; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, s. 77.

33. İbni Arabî, *Füsûs*'u yazdıktan bir süre sonra *Füsûs*'taki ana temaları özetleyen ve şerh eden bir eser daha yazmıştır. *Füsûs*'un önemine binaen, bu ikinci eserin ismi de *Nakşi'l Füsûs*'tur. Yorum geleneğinde, itibar görmüş bu eserin kendisi de şerh edilmiştir. Örneğin: Câmî, *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Füsûs* isimli eseri 1492 yılında yazmıştır. İngilice tercümesi: W. G. Chittick, "The Imprint of the Bezels of Wisdom". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 1, 1982, s. 30–93.

34. Age., s. 91.

nanın hissettiği "genel" bir şaşkınlık olduğunu söylemektedir, anlamın peşinde koşan ama gidecekleri bir inancı veya yönü olmayanların sıkıntısıdır. Karışıklığın bu ilk durağı genelde "arayışı belirleme" ile giderilmektedir.[35] İnananların büyük bir bölümü için bu sükûnet ile sonuçlanır. Fakat bazıları şaşkınlığın ikinci çeşidini tecrübe ederler. Onlar etraflarına bakınmakta ve sayısız hiziplere ayrılmış inananları görmektedirler, "böylece [inanan] şaşırmış bir hale gelmekte ve hangi inancın gerçekte doğru olduğunu bilmemektedir". Bu tür şaşkınlığın giderilmesi "inananda kutsalın mevcudiyeti için hususi bir yönden veya bakış açısından bakmaya gerek kalmadığında"[36] ortaya çıkmaktadır. İzmlerin ve perspektiflerin bu tür bırakılması olunca, üçüncü basamağa doğru ilerlemekteyiz –bu Câmi'nin "sonuncu şaşkınlığın insanları" dediği kimselerin tecrübe ettiği hayrettir. Manidar bir şekilde, bu "en yüce arifler" bile geçemediği bir duraktır– "daha ziyade onlar sonsuza dek onun içerisinde yükselmektedirler". *Fusûs*'un yazılışından iki yüz yıl sonra, Câmi, kendi selefinin şaşkınlığını bir sona doğru götüren köprü veya aydınlığa kavuşturan bir netice olarak görmemektedir. Bu tür şaşkınlığı, muhakkik ariflerin kendi rızası ile bütün istikametlerinde dolaştığı Tanrı'nın ötesindeki ilginç bir alan olarak görmektedir: "Böylece onlar O'nun tefekküründe İzsiz Çöle girmektedirler ve onların şaşkınlıkları O'ndan, O'nun vasıtasıyla, O'nda vuku bulmaktadır."[37]

Abdurrahman Câmi'nin yorumları Şeyh'in "şaşkınlık" anlayışını üç önemli yönle aydınlatmaktadır –bu yönler, göreceğimiz gibi, Derrida ile karşılaştırmamıza da yansıyacaktır. İlk olarak, bunlar üç farklı çeşit karışıklıktır ve inananın karşı karşıya geleceği farklı çeşitlerdeki şaşkınlıklardır. Bazı durumlarda karışıklığın üstesinden gelme girişimi manevi olarak gerekli görülebilir; bazı durumlarda ise bu beyhude ve ahmakçadır. İkinci olarak, Câmi haklı olarak (eleştirmeden) İbni Arabî'deki belli bir elitizmi fark etmektedir– yani, karışıklığın herkes için olmadığını. Daimi şaşkınlıkta sebat edebilen bu nadir ruhlardan ayrı olarak, (Câmi'nin "ehl-i mevakıf" dediği)[38] iman sahiplerinin büyük bir bölümü "son şaşkınlığa" varamamakta ve sarahatin hücresine sığınmaktadırlar. Bilgi ile olan değil, bilgiden gayri mümkün olan hayretin mertebesi burada büyük ölçüde ayırt edilebilmektedir. Alttakiler en sarih düşüncelerle olanlar iken en yukarıya yakın olanlar kafaları en karışmış olanlardır, Tanrı'nın düşünülemeyecek kadar sıkıntı veren

35. Age., s. 92.
36. Age., s. 92.
37. Age., s. 93.
38. Age., s. 92.

düşünülemezliğinin sırrına yaklaşanlardır. Câmi'nin atıfta bulunduğu üçüncü "son şaşkınlık" ise bizi meraklandırmakta; İbni Arabî'nin eserlerinde, nihai gaye çok fazla karışıklık değil de, karışıklığa karşı kesin bir duruş mudur? Yoksa doğru *hayret* bir halden daha ziyade bir durumun sakin kabulü müdür? Belki de bir anın *kutlaması* bile denilebilir. Böyle bir "kutlamanın", Derrida'nm "Structure, Sign and Play" [Yapı, Gösterge ve Oyun] isimli makalesinin son pasajlarında okuduğumuz "Nietzscheci... dünyanın oyunun neşeli tasdikine" (*l'affirmation nietzschéenne . . . joyeuse du jeu du monde*)[39] ne kadar yakın durduğu, bilinmemezliğini sürdürmektedir.

Yapısöküm: Çözülen Bağlar, Karşı Gelinen Sistemler

Derrida'mn başka bir yerde "de-strüksiyonu" [de-structuration] (Heidegger'in *Destruktion*'unu tercüme ederek) kendi teriminin anlamının daha doğru bir şekilde yayılması için önermesine rağmen "yapısöküm" kelimesine dair zımnen olumsuz bir şeyler vardır.[40] Derrida'nın différance'm etkilerini ve dağılımı [dissemination] tanımlarken kullandığı imgelerin çeşitliliği bizatihi şaşırtmaktadır: différance anarşiktir, "bütün krallıkların yıkımını fitiller",[41] "kaçar... ve yapının düzenini bozar",[42] metni "yerinden çıkarır", onu "söker",[43] konusunun "semantik ufuklarını patlatır".[44] Bu terimler ayrılma ve birleşmenin eşzamanlı anlamıyla, karışıklığın paradoksal etimolojisini izah etmektedirler. Karışıklık [confusion] literal olarak "beraber erimek" anlamına gelen bir kelime fakat biz genelde karşıt anlamda, birçok şeyin aynı anda olduğu bir durumu tanımlamak için kullanıyoruz. Différance bir defada kafaları karıştırmakta ve şeyleri daha basit yapmaktadır. Karmaşaları bozar, komplikasyonları açar, yapıları çeşitli bileşenlerine ayırır. Metnin okunmasını aynı zamanda zorlaştırmaktadır, ikincil anlamların bolluğunu özgür kılmak için birincil anlamı etkisiz bırakmaktadır, metnin semantik dümenini çalmakta ve böylece metnin herhangi bir özel yöne doğru yolculuk edebileceği artık söylenemez hale gelmektedir.

Metni açan/söken/dağıtan bir şey olarak différance'a bu vurgu, "metin" [text] kelimesinin kökenininden faydalanmaktadır (Latince

39. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 292; *L'Écriture*, s. 427.
40. N. Midgley (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997, s. 16.
41. "La différence"; Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, ter. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, s. 22. Kullanılan Fransızca baskı: *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
42. Jacques Derrida, *Positions*, s. 84.
43. Age., s. 85.
44. Age., s. 45.

textus'dan, kumaş). Metin différance'ın sonsuza dek açmakla korkuttuğu bir kumaş olmaktadır. "Dağılma [dissemination] durmaksızın yazıda bir yırtık [*accroc*] açmakta ve bu yırtık bundan böyle tamir edilemez..." olmaktadır.[45] Hiçbir eser bu dikişten, doğasında hep mevcut olan tamamlanmış açma ihtimalinden kaçamaz. İbni Arabî'nin sıklıkla "inanç" [*itikat, akide*] için kullandığı Arapça terimin kök anlamının bir düğümü bağlamak veya bir şeyi sımsıkı bağlamak olduğunu burada belirtmek dikkate değerdir.[46] Öylese İbni Arabî, "her grup Tanrı hakkında bir şeylere inanıyor" dediği zaman, "her grup Tanrı hakkında belirli bir düğüme bağlanmış" demek istemektedir.[47] Tanrı'nın şaşırtan düşünülemezliği, tıpkı différance'ın bütün metinleri açan düşünülemez hareketi gibi, O'na dair her bağı çözmektedir.

Derrida'nın différance ve dağılım [dissemination] için sunduğu metaforlarm çeşitliliğine rağmen, unutulmamalı ki, Derrida, metni karıştırmaktan uzak bir şekilde metnin nasıl kendi içinde zaten karıştığını basitçe göstermektedir. Yapısöküm harekete geçiren değil, açığa vurucu bir işlemdir. "Metnin temel sürüklenmesi"[48] herhangi teorik müdahalenin öncesinden gelmektedir; metinler zaten her zaman sürüklenmektedir. Yapısöküm metne anarşi getiriyor ise, yalnızca bu asi unsurların, birliğin ve tutarlılığın sakin cephesinin [façade] altında nasıl her zaman kızıştığını ve kara kara düşündüğünü göstermek içindir. Metin analiz edilmiş veya edilmemiş olsun, karışıklık ve istikrarsızlık bütün metinlerin önsel şartıdır. Aynı şekilde, İbni Arabî için Tanrı'nın hayret verici tabiatı esas olarak –Eşâri veya Mutezile– O'nun hakkında anlamlı şekildeki bütün konuşma girişimlerin önünde gelmektedir. "Kâinatta inançlardaki bütün çeşitliliğin (*hilafın*) kökü Tanrı'dır".[49] Hem Derrida hem de İbni Arabî'de; karışıklık ve hayret, sistem oluşturma teşebbüslerinin altında yatmaktadır ve onların önünde gelmektedir. Kaçınılmaz bir şekilde karışıklık için bir arzuyu, cesaret ve dürüstlük unsuruyla telkin eden bir inanç (Nietzscheci "tamlığa" ilaveten), "daha doğruya" bir bakış atma arzusudur, daha karışık vaziyetlere ve sistemin baştan çıkarmasına karşı koymaktır. Derrida'da karışıklığın bu yeniden değerlendirilmesi, daha çok "Des Tours de Babel" isimli 1985 tarihli makalede görülmektedir.

45. "La dissémination ouvre, sans fin, cet accroc de l'ecriture qui ne se laisse plus recoudre..." Jacques Derrida, *Dissemination*, ter. Barbara Johnson, London: Athlone Press, 1981; Fransızca metin: Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, s. 22.
46. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 335.
47. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 336/*Futuhat* I.266.15.
48. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 317.
49. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 338/*Futuhat* III.465.25.

Derrida Babil'de: Sarahatin Zorbalığı

Benjamin'in tercüme üzerine ünlü makalesinin, "The Task of the Translator" [Çevirmenin Görevi], bir analizi olan Derrida'nın makalesi; "Des Tours"un muğlaklığından ayrı olarak (Bir hile? Kuleler? Sapaklar?), başlığı da aşikâr bir ironi sergilemektedir. Derrida'nın çeviri üzerine makalesi; Tekvin 11:1-9 ile başlamak *zorundadır*: yani aynı zamanda çevirmenin de doğumu olan Babil Kulesi'nin yıkımıyla, çeviriyi mümkün kılan etnik-parçalanma hadisesiyle. "Des Tours" hakkında en çarpıcı olan Derrida'nın Babil bölümünü kendi terimlerini kullanarak yeniden yorumluyor ve Eski Ahit'in hikâyesini bir ortaçağ tipolojisti gibi yeniden anlatıyor olmasıdır. Fakat bu sefer Hıristiyanlaştırmadan, bölümü Tekvin'den yapısökümcü bir kıssaya dönüştürerek post-yapısallaştırmaktadır. Tekvin 11:1–9 hikâyesi artık sadece, Tanrı'nın mutlak kudretiyle insanın gururunun önüne geçilmesi değildir: bitmemiş bir yapı hakkında bir hikâyedir de; (Samiler'in) evrenselliğe dayanan niyetlerle inşa edilecek olan tek kültürlü ve tek dilli tasavvura, yıldırımlarla veya depremlerle değil bizzat dil tarafından, karşı koymanın hikâyesidir.

"Ve bütün dünyanın dili bir ve sözü birdi" (Tekvin 11:1). Babil hikâyesi dillerin çeşitliliğine İncil'e ait bir açıklama getirirken, aynı zamanda insan için karışıklığın başlangıcını da göstermektedir. Kültürlerin bölünmesinin başlangıcını, farklı dillerin dağılımını, Samiler'in totalize eden projesine fena (ve kutsal bir şekilde söylenmiş) bir çeşitliliğin tasarlanmış girişini göstermektedir. Derrida şaşırtmayan bir şekilde bütün bunlarda yapısöküme parelel olan şeyler görmektedir:

> "Kendileri için bir isim yapma arayışlarında, aynı zamanda evrensel bir dil ve tek bir şecere kurmak için Samiler dünyayı düşünmeye getirmek istediler ve bu düşünme eşzamanlı olarak bir kolonyal şiddeti (çünkü kendi deyişlerini evrenselleştirmek istiyorlardı) ve insan topluluğunun barışçı bir şeffaflığını işaret ediyordu."[50]

Samiler artık basitçe kule inşa edenler değil, sistem inşa edenler olmaktadırlar. Evrensel hakikatlere inananlar, metafizik yapıların mühendisleri; kendi üstünlüklerini hem sembolize etmek hem de dağıtmak isteyen bir yapı inşa etmeyi denemektedirler, sadece diğer insanların üzerine değil ("kolonisel şiddet"), aynı zamanda dilin üstüne. Samiler

50. "En cherchant à 'se faire un nom', à fonder à la fois une langue universelle et une généalogie unique, les Semites veulent mettre à la raison le monde, et cette raison peut signifier simultanàment une violence coloniale (puisqu'ils universaliseraient ainsi leur idiome) et une transparence pacifique de la communauté humaine". *A Derrida Reader*, s. 253; *Psyché*, s. 210.

isim vermenin [eponymy] deistçi fonksiyonunu devralmayı ve "kendileri için bir isim yapmayı" istemektedirler, dili kontrol etmek ve ona boyun eğdirmek, şeylere ne denileceğine ve denmeyeceğine karar vermek ve hangi gösterilenlerin hangi gösterenlere paylaştırılacağını kontrol etmek istemektedirler. İncil'e ait olan bir şeyleri, Derrida'nm Batı metafiziğinin yapısökümünün içine zerk etmesinden ayrı olarak (Derrida fenomenolojinin ve yapısalcılığın, bilimin ve sosyolojinin Babilci iddialarına karşı yakınan modern bir Yeremya mı?), pasaj gururlarının Samileri, projelerinin beyhudeliğine karşı nasıl kör ettiğini de vurgulamaktadır. Bu yüzden Babil –Derrida'ya– "bir tamamlanmamışlık, bitmenin, toplamanın... sistemin ve ... arkitektoniklerin düzenine göre bir şeyleri tamamlamanın imkânsızlığını" temsil etmektedir.[51] Derrida, anlamı bir kez olsun sonlandırmanın ve bir metnin tutarlı veya tutarsız sadece tek bir şey söylemesinin imkânsızlığını keşfetmekle ömrünü harcamıştır. Öyleyse Samiler'in projesinin beyhudeliği aynı zamanda; "şeyleri kendilerine döndürmek" ve "objektivitenin kaynağını"[52] aramak olan Husserl'in Kartezyen projesinin; eleştirdiği rasyonel/deli [insane] düalizmine hiçbir zaman karşı koyamadan delilik hakkında rasyonel-analitik bir şekilde konuşabilen Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nin; Derrida tarafından bir "rüyadan" başka bir şey olmadığı –"tamamıyla *hetorolojik* bir düşüncenin *rüyası*" (*le rêve d'une pensée purement hétérologique*)[53]– gözler önüne serilen ve amacı tamamıyla Öteki ile "şiddetsiz" bir ilişkiyi yeniden tesis etmek olan Levinas'ın *Totality and Infinity*'sinin de beyhudeliğidir. Tüm bu misallerde, kendi yapılarıyla dilin daha iyisini elde edeceğine inanan Samiler'in hatalı inançları tekrarlanıyor.

İncil'deki gururun bu çağdaş alegorik halinden daha ilginç olan şey, Derrida'nm Tanrı'yı yapısökümün eşanlamlısı olarak görüyor olmasıdır. "Dillerin saçmaladığı, şaşırdığı veya çarpıldığı Tanrı'nın *münasip* bir ismi...dir".[54] Tanrı hikâyenin baş-yapısökümcüsü olmaktadır. O, Samiler'in gösterge sistemlerini çatlatarak, kırarak, Samilerin kim olduklarını veya planladıklarının ne olduğunu artık bilmez hale gelinceye kadar onun iki ve üç misline çıkmasına sebebiyet vererek gösterge sistemlerini şaşırtmaktadır. Tüm bu aşağılama, küçük düşürme ve şaşırtmalar için Derrida'nm Tanrısı basitçe yapısökümün failidir değildir, kendi kendini de yapısöküme tabi tutan bir Tanrı'dır.

51. "... un inachèvement, l'impossibilité de compléter, de totaliser ... d'achever ... quelque chose qui serait de l'ordre de l'édification ... du systéme et de l'architectonique", *A Derrida Reader*, s. 244, *Psyché*, s. 203.

52. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 159.

53. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 151; *L'Écriture*, s. 224.

54. 'Depuis un nom propre de Dieu ... les langues se dispersent, se confondent ou se multiplient ...' *A Derrida Reader*, s. 249/*Psyché*, s. 207.

> "Ve Tanrı'nın uygun bir ismi (Tanrı tarafından verilmiş) dilde yeterince bölünüyor, zaten, karışmış bir şekilde 'karışıklığı' da işaret ediyor. Ve O'nun ilan ettiği savaş onun isminin içinde köpürdü: bölünmüş, iki eşit parçalı, kararsız, polisemik: Tanrı yapısökümü tabi tutuyor. Ama Kendisini."[55]

Bu durum Derrida'nın birçok zaman vurguladığı bir noktadır: Tanrı bile différance'dan kaçamamaktadır. Veya daha seküler terimlerle, yapısökümcü eleştirmen diğerlerinde taradığı bazı semantik istikrarsızlıklara kurban gitmektedir. Yapısökümcü ve yapısökümü tabi tutulan arasındaki bu bilindik basmakalıp ayrım erimektedir. Derrida için hiç kimse veya hiçbir şey, hiçbir Tanrı veya mistik, ne Husserl'in parantezleri, Heidegger'in *Sein*'ı ne de Levi-Strauss'nun *bricoleur*'ü dilin "metafizik karmaşasından" kaçamamaktadır.[56] Yapısökümü başlar başlamaz, kendimizi zaten yapısökümü tabi tutmuş oluyoruz. Tanrı, karışıklığı ve kaosu Samiler'in tasarılarının üzerine verdiği zaman, aslında O, kendisini onların üzerine yıkmaktadır. Derrida zaten makalenin daha en başında Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'nden bir alıntı ile bunu ileri sürmektedir:

> "Babil'in [Babel] karışık anlamına geldiğinin söylenmesinin nedeni bilmiyorum, Ba Doğu dillerinde baba anlamına geliyor, ve Bel Tanrı anlamına geliyor. Babel, Tanrı şehri, kutsal şehir anlamına geliyor. Eskiler bu ismi bütün başkentlerine verirlerdi."[57]

Derrida'mn Voltaire'in "sakin ironisinden" (a.g.e.) yararlanmasının sebebini anlamak zor değildir: Derrida'nın ileride kapalı bir şekilde söyleyeceğini Voltaire ima etmektedir; karışıklığın kökeni ve doğası (Ba-Bel) şeytani değil, kutsaldır. Tabii ki Voltaire'in alternatif Babil etimolojisini açıkça Augustine'den çalmıştır; *Civitas Dei*'de Augustine, Tanrı şehri (Kudüs [Jerusalem] –barış, sessizlik, birlik, kanunilik, sabitlik) ile beşer şehri (Babil; bozulma, gürültü, geçimsizlik, karışıklık, değişim) arasında ayrım yapmaktadır. Aziz, uluhiyeti karışıklık için bir derman olarak görürken, hatta Jeru-salem için "barışın görüntüsünü" bir etimoloji olarak ileri sürerken, Voltaire, Babil'i ilk ve doğru Tanrı şehri olarak görmektedir. Ulûhiyet karışıklığın diğer bir ismi olmaktadır.

---

55. "Et le nom propre de Dieu se divise assez dans la langue, déjà, pour signifier aussi, confusément, 'confusion'. Et la guerre qu'il déclare, elle a debord fait rage au-dedans de son nom: divisé, bifide, ambivalent, polysémique: Dieu deconstruit. *Lui-même*". *A Derrida Reader*, p. 249, *Psyché*, p. 207.

56. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 281.

57. "Je ne sais pas pourquoi il est dit dans le Genèse que Babel signifie confusion; car *Ba* signifie *père* dans les langues orientales, et *Bel* signifie *Dieu*; *Babel* signifie la ville de Dieu, la ville sainte. Les Anciens donnaient ce nom a toutes leur capitales". *A Derrida Reader*, s. 245, *Psyché*, s. 204.

Tanrı'nın tarihten önce gelmesi gibi, karışıklık düzenden önce gelmektedir. Veya Derrida'nın söylemek istediği gibi, karışıklık düzende ikame eder, düzende yayılır, düzene *anlam* verir. Derrida'nın Tekvin versiyonunda hiçbir dingin, aşkınsal ilahlık kuleyi yapısöküme tabi tutmamaktadır –daha ziyade, karışıklığın bir versiyonu başka versiyonunu doğurmaktadır. Bundandır ki "Des Tours de Babel" bizim kendi tartışmamız için çok önemlidir– Derrida'nın "karışıklığı" kutsal bir isim olarak kullanarak İbni Arabî'ye katıldığı yerler Derrida külliyatında çok nadirdir. Derrida "Des Tours'ta" Tanrı'nın *sadeliğini* soru konusu yapmakta, sahip olduğumuz standart ve açıkça basit Tanrılık imgelerini eleştirmektedir. Tanrı düşüncesinin aklı karıştıran ve bunaltıcı karmaşıklığını bize hatırlatmaktadır. Bu, Derrida'nın başka yerde de dokunduğu bir temadır; yirmi yıl önce, Jabés üzerine olan makalesinde (birçok şekilde Derrida'nın makaleleri içinde en Kabalacı olanı) Derrida bilebildiğimiz "Tanrı" ile bilemediğimiz "Tanrı'yı" kıyaslamaktadır:

> "Tanrı, Tanrı'daki soruyu açıyorsa, sorunun tam açılışı ise, Tanrı'nın hiçbir basitliği olmaz. Ve, öyleyse, klasik akılcılar için düşünülemez olan burada kendi kendisine aşikâr olmaktadır. Kendi sorgulanabilirliğinin ikililiği içinde ilerleyerek, Tanrı en basit yollarda davranmıyor; o güvenilir değildir, o samimi değildir."[58]

Derrida da İbni Arabî gibi Tanrı'ya dair hayretimizi artırmayı sormaktadır. Tanrı'nın "sadeliği" –Tanrı'nın esasında açık ve anlamlı yollarda hareket etmesi ve çalışması inancı– açıkça klasik olmayan Tanrı'nın karmaşasına ve karışıklığına karşı durmaktadır. Derrida'nın bu türden "basitliği" reddi, bir dereceye kadar, İbni Arabî'nin Kuran'dan sıklıkla alıntıladığı hatırlatmasını –Allah bildiğimiz "hiçbir" şey gibi değil– tekrar etmektedir.

Benjamin üzerine olan bu makaleden sonra tabii ki Derrida Tanrı ve karışıklık üzerine yazmaya devam etmiştir, fakat hiçbir zaman aynı şeyleri yazmamıştır. Eckhart ve Silesius üzerine olan daha sonraki makalelerinde, buna ilaveten Çek filozof Jan Patocka üzerine yeni yazdığı makalesinde, Derrida herhangi çeşit kutsal, kaos yıkıcı Tanrı'dan ziyade sınırsızca ertelenebilen sır veya "yüksek-hakikat" [hyper-truth] olarak Tanrı ile ilgilenmiştir. Bir bakıma Derrida'nın "Des Tours de Babel'deki jestinin –Tanrı'yı kutsal bir karışıklık, müthiş ve daima dalgalanan ener-

58. "'Si Dieu ouvre la question en Dieu, s'il est l'ouverture même de la Question, il n'ya pas de simplicité de Dieu. Ce qui était l'impensable pour les rationalistes classiques devient ici l'evidence. Dieu procedent dans la duplicité de sa propre mise en question, n'agit pas par les voies les plus simples; il n'est pas véracе, il n'est pas sincère". Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 68, *L'Écriture*, s. 103.

ji kaynağı olarak tasvir etmesi– hem Batı düşüncesinde hem de Batı'nm dışında birtakım örnekleri vardır, özellikle Boehme (1575-1624) ve Eckhart'ın örnekleri. Derrida makalesinin sonlarına doğru Boehme'nin kendisinden bahsetmektedir: "Boehme'nin Tanrısı... kendisinin dışına çıkıyor, kendisini sonluluğunda belirliyor ve böylece tarihi üretiyor".[59] Dinamik, türbülanslı enerji olarak Boehme'nin Tanrı fikri en iyi şekilde *Unground*'da açıklanmaktadır:

> "Hepsi iradede toplanmıştır ve hepsi bir özdür. Ebedi derinlikte [unground], ebedi olarak kendisinde doğuşunu icap eder, kendisinin içerisine girer, kendisini kendisinde kavrar ve kendisinde merkez yapar; fakat kavranan ile kendisinden geçer, kendisini gözlerin parlaklığında zahir eder ve kendisinde, kendisinden özün dışındakine parlar."[60]

"Hiçbir şey"(*rien*) olan ve yine de daima "kendisini kendisinden farklılaştıran, kendisini erteleyen ve kendisini 'différance' olarak yazan"[61], différance'ın değişken [protean] tabiatı ile Derrida'nın (en azından "Des Tours'ta") "Boehme'nin Tanrısını" neden çekici bulduğu belli olmaktadır. Boehme'nin Tanrısı, kendisini tarih olarak kristalize etmek için, dipsiz bir derinlikten (*Unground*) ortaya çıkan, kıvranan ve kaynatan bir güçtür. Tekvin'in Tanrısı ise bütün bunlardan sonra bir abidenin yıkımı sayesinde bir tarih yaratmaktadır; tek dilin yok olmasıyla, O, birçok dili doğurmakta; beşerin planlarına engel olmakla, O, kabilelerin çeşitliliğini yaratmaktadır.

Tüm bunlar şu soruyu ortaya çıkarıyor: Derrida *tam olarak* "Des Tours'ta" karışıklık hakkında ne demektedir? Karışıklık, arzu edilebilir mi, edilemez mi? Yeni ve olumlu bir şeyin doğumu mu, veya üstlendiğimiz her projeyi sonlandıran kaçınılmaz bir kader mi?

Karışıklık, her şeyden önce, kendi karışıklıklarından kurtulmak isteyenlerin üzerine verilmiş bir ceza olarak görülmektedir. Samiler bu önemli günahtan dolayı suçlulardır: "Gel, kendimize bir şehir ve bir kule inşa edelim... /kendimize bir isim yapalım,/ böylece şu dünya yüzünün üstünde dağılmayız".[62] Samiler, dünyayı onaylayacak bir mekândan ziyade hükmedilecek bir yer olarak görerek, gezinmelerinden ve isimsiz durumlarından mutsuzdular ve çezalarına neden olan şey tam da bu göçebe şartları için hissetikleri kibirli memnuniyetsizlikleridir. Burada

59. *A Derrida Reader*, s. 246.
60. Jakob Boehme, *Six Theosophic Points*; W. Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, New York: Doublay, 1960, s. 35.
61. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 75.
62. 'Allons, bâtissons une ville et une tour . . . Faisons – nous un nom/que nous ne soyions dispersés sur la face de toute la terre', *A Derrida Reader*, s. 248.

hafif paradoksal bir durum vardır: "Hakiki yurtsuzluk ve karışıklık sadece onu arzu etmeyenlere yüklenecektir"; bu, sanki şaşkınlıktan hiçbir zaman kurtulamayacağını öğrenmeyi sevmek gibi bir şeydir.

Görüldüğü gibi Samiler'in günahı sadece gezinmelerini reddetmeleri değil dillerin çeşitliliğini de kabul etmeleridir. Aslında tek "uygun" (*propre*) isim "YHWH" ki, kendi isimlerinin başka insanlar için başka anlamlar alabileceğinden huzursuz olan Samiler benzer bir muğlak olmama durumunu arzulamaktadırlar. Bu anlamda Babil Kulesi (Richard Rorty'nin sözleriyle) "sosyal pratikte hiçbir yeri olmamasına rağmen anlamı olan bir kelimeyi konuşmak için ilişkisellikten sakınma teşebbüsüdür".[63] Samiler'in günahı *anlamın* kendisi için olan bir arzudur; bağlamın vicdanına kalmamış veya yabancı durumlarda kendi halinde olabilen saf, muğlak olmayan, tekrarlanabilen anlam içindir. Tabi ki Samiler bu noktada hataya düştüler ve Derrida'nın bu tür kulelerin "bitmesinin imkânsız olduğu" kanaati, *daima* bir şeyin anlamına gelmesi için, *herhangi* uygun bir ismin (YHWH'nm ki bile) daha genel imkânsızlığını yansıtmaktadır.

İnsanın ırkı, hareketi veya işi için uygun bir isme sahip olma arzusu Freud'u hatırlatabilir. Freud yazılarının seyahat etmesini istediği patikalara sahipti –Derrida'nın "Coming into One's own" [İnsanın Kendisine Gelmesi] makalesinde zekice gösterdiği gibi ve kendi istediği yörüngeden yolunu sapmış bir metni gördüğünde takipçilerini ihtar etmesi hızlıydı. Derrida'nm Freud'un babacan yazılarındaki tutunuşunu incelediği "Beyond the Pleasure Principle" [Haz Prensibinin Ötesinde] makalesinde, Freud'un psikanalizi "aile içinde" tutma arzusu, adeta yetim gibi, metinlerinin hiçbirine kendi başlarına koşmamalarına izin vermemektedir: "... bir bilimin kuruluşu... Freud'un isminden ayrı olarak tamamlanmalıydı. Veya en azından, bilimin kendi kendisine nesilden nesle geçirdiği, dolaştırdığı kanıtları ve gerekli şartları bu ismin unutulmuş olmasını sağlamaya yeterli olabilirdi".[64] Freud'un psikanaliz için istediği aynı muğlak olmama durumunu, Samiler kendi isimleri için istemişlerdir. Freud, Samiler'in karışıklığa karşı istikrahlarını, farklıca anlaşılma korkularını –ki bu korku sadece güç için olan bir arzudan kaynaklanıyor– paylaşıyordu.

İkinci olarak Derrida'nm makalesi, şiddetin zıttı olan karışıklığa itiraz ediyor gibi gözükmektedir; en azından belli bir çeşit şiddete karşı, yani bir "kolonisel şiddete" karşı. Samiler'in "kendi deyimlerini

63. R. Rorty, 'The Reification of Language' ; C. Guignon (ed.), *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge University Press, 1983, s. 352.
64. Alındığıyer: G. Hartmann, *Psychoanalysis and the Question of the Text*, s. 142.

evrenselleştirme"[65] istekleri, bütün dünyaya kendi dillerini konuşturma ve kendi kültürlerine katmaya çalışma arzuları Derrida'nın (Levinas'tan şerh ederek) önceden isimlendirdiği "Bir ve Aynı" düşüncesine ait olmaktadır – başka bir ifadeyle, "dünyadaki bütün baskıların kökeni olan" bir metafizik düşünceye ait olmaktadır[66]. Tanrı'nın jesti böylece terimin en ironik anlamıyla "multi-kültürel" hale gelmektedir; Samiler'in şaşkınlığı emperyalist niyetlerini engellemekte, mimarlarının kafasını karıştırmakta, ordularını bozmakta, fiziksel olduğu kadar semantik olarak da onların gücünü azaltmaktadır. Burada karışıklık insanın neden birisini kontrol altına almak ve onu zapt etmek istemesinin bütün sebeplerinin kayboluşu anlamına gelmektedir; güçlük, birisini tek *logosu* kabul etmeye, logosların çeşitliliği çok olduğu zaman, zorlamaktır. Eğer rasyonel metafizik "bütün baskının kökeni" ise, eğer karışıklık tam olarak metafizikleştirme istencini etkisiz kılıyor ise Derrida'nın şaşkınlık düşüncesindeki uzlaştırıcı üst tonu keşfetmesi sürpriz olmamaktadır. Adaleti engellemekten ve adaletsizliğin neşet edeceği bir zemini ortaya çıkarmaktan uzak olan karışıklık; zorbalığı etkisiz bırakan, şiddetli totaliteyi kaldıran, diktatörün makinesinin içine atılan durdurucu bir nesneye dönüşmektedir.

Derrida kendisinin tipik usulüyle, bu düşünceyi açıklar açıklamaz eleştirmeye başlamaktadır: Babilci proje "eşzamanlı olarak kolonisel bir şiddet... ve toplumun barışçıl bir şeffaflığı anlamına gelebilir".[67] Bir tek dilin kutsal yok edilişi bir "linguistik emperyalizmin" gayelerini engellemekte fakat aynı zamanda bir iletişim türünü de kaldırmaktadır. Zor bir soru ortaya çıkıyor: Tekvin 11'in ilk 9 ayeti, bir imparatorluğun engellenmesi mi veya bir toplumun yıkımı mıdır? Daha büyüğünün, "kolonisel şiddetin" kaldırılması sadece daha küçük sayıdakinin, etnik olanının başlangıcı mıdır? Derrida'nın "topluluk" (bunun için "vaatleri, tehdit gibi" görmektedir)[68] kelimesine karşı duyduğu soğukluk göz önünde tutulursa bu ifade şaşırtıcı bir şekilde serttir ve buna ilaveten Derrida'nın Habermas ve onun iletişimsel akılsallığı ile olan ünlü tartışması da düşünülebilir. Sömürgeye maruz kalmış ortak deyim en azından toplum içindeki yanlış anlama ihtimallerini azaltmaktadır, ifadeler, hareketler, jestler hepsi nispeten "şeffaf" olabilmektedir. Samiler'in dil oyunu kolonisel bir şekilde tekil ve onun kuralları şeffafça (her ne kadar

65. *A Derrida Reader*, s. 253.
66. "... origine ... de toute oppression dans le monde"; Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 83.
67. *A Derrida Reader*, s. 253.
68. 'Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices', ter. J. P. Leavery, Jr; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, s. 292.

tartışmasız olsa da) açık olabilmektedir. Tanrı'nın kuleyi yapısöküme tabi tutması Derrida'nın "adil yapısöküm"[69] diye terimlendirdiği şeyin örneği olmasını "Des Tours"ta söylüyor gibi gözükmesine rağmen Sami toplumunun muhtemel "barışçıl şeffaflığı" bir duygu ikilemini makalenin içine yerleştirmektedir.

Derrida'nın "Des Tours" makalesi karışıklığın gerçekten "barışçıl bir durum" olmasını bildirmeye gönülsüz gözüküyorsa –şaşkınlığı bildirmek Ötekini şiddetsiz bir şekilde anlamanın tek yolu olması durumudur– şaşırmamalıyız. *Of Grammatology*'de gördüğümüz üzere "şiddet" ve "sömürge" gibi kelimeler kullanıldığında Derrida; Levi-Strauss'un hatasını tekrarlamamak ve zalim/kurban, fena/masum düalizminin tuzağına düşmemek için dikkatli davranmıştır. Derrida hiçbir düzenin veya toplumun belli bir şiddetten özgür kalacağına inanmamasına rağmen bu anarşinin, mutlu bir ütopya formu olduğu anlamına da gelmemektedir. Derrida'nın karışıklığa karşı duruşu için söyleyebileceğimiz en fazla şey; kafamız karıştığında veya şaşırdığımızda Ötekine tek ve indirgeyici bir imge dayatmamızın ihtimalinin az olmasıdır, tıpkı *hayret* veya şaşkınlık makamında artık Hakk'a dair herhangi bir suret kuramayacak veya kurmayı dileyemeyecek olan İbni Arabî'nin arifi gibi.

Üçüncü olarak Derrida'nın Babil'e dair sözleri, onun çok çeşitli külliyatının istikrarlı bir vasfının altını da çizmektedir: birlik pahasına çeşitlilikteki bir zevk. Derrida için farklı olan yakın olana tercih edilebilir, parçalar bütünden daha çok ilgi çekerler, Çok, Bir'e tercih edilebilir. Şaşkınlık güçlenir, karşı koyulamaz. Derrida'ya yüklenen anarşi ithamları, abartılmış tonda ve yanlış anlaşır sebeplerde olmasına rağmen, bir dereceye kadar da doğrudur: tasarıma ilgili olduğu kadar çözülüşe de ilgili bir düşünürü göz önünde bulundurmalıyız. Samiler'in "dağılımı" ("YHWH onları buradan bütün yerküreye dağıttı / Onlar şehir inşa etmeyi durdurdular"[70]) –her sistem olabilecek şeyin yapısökümü için geçerli bir metafordur– Derrida'nın tam da onaylamak için aradığı yapısöküm çeşididir. Derrida'nın yazılarındaki bu derinden anti-Platonik anlatım, Bir'e imkânsız bir dönüşten ziyade Bir'in Birçok'a dağılımını onaylamaktadır çünkü başlamak için "saf" ve "değişmeyen" Bir hiç olmamıştır:

> "... dağılımın sözde-'anlamı' karşılık vermeye, anlamın birliğini tekrar düzeltmeye imkânsız geri dönüştür... Fakat dağılım böyle bir hakikatin kayboluşu mu, böyle bir gösterene bütün erişimlerin negatif yasaklanması

69. Midgley, *Responsibilities of Deconstruction*, s. 34.
70. "YHWH les disperse de là sur la face de toute la terre./Il cesset de bâtir la ville"; *A Derrida Reader*, s. 248, *Psyché*, s. 206–7.

mıdır? Varsaymaktan ziyade, onu öncelemekte veya gözetlemekte, kendisini ikinci bir negatif anda yaymakta ve elinde tutmakta, dağılım her zaman anlamın zaten bölünmüş oluşumunu doğrulamaktadır."[71]

Çoğulculuktan önce gelen herhangi asıl "birliğin" [oneness] veya "bütünlüğün" ("bakir töz") inkârı muhtemelen İbni Arabî ve Derrida arasındaki en ciddi farkı tesis etmektedir. Diğer türlü, Derrida'nın rasyonalite ve şaşkınlık için tutumu birçok benzer nokta ile karşı karşıya gelebilir. Bu pasaj, Derrida'nın en Neo-Platoncu olmayan düşünür olduğunu ortaya çıkarıyor ama sadece Derridacı ölçütlerdeki bazı gözde düşünürleri (örnek olarak Benjamin ve Blanchot) hesaba kattığımız zaman. Bir boşluk, Bir'in yerine dağılmanın kalbinde yatmaktadır; bu, "anlamın artık herhangi bir derinliğinin olmadığı"[72] bir yerdedir. Derrida için "mevcut durum" başlangıcı veya sonu, merkezi veya çevresi olmadan, sonsuzca yerine geçmelerin artan sayısızlığıdır; kendi metafizik kulelerinin bitmek bilmez bir şekilde değişen kum tanelerine dayanmış olduğunun farkında olmadan, daima kendi teorilerini, yapılarını, hakikatlerini inşa etme teşebbüslerinin ortasındadır.

İbni Arabî Tufan'da: Şaşkınlık Olarak Velayet

> O bir şeyin dışında kalsaydı, o şey olmazdı. O bir şeyin içinde de olsaydı, o şey olmazdı.
> (*Fütûhât-ı Mekkiyye II.661.10*)[73]

İbni Arabî'nin Hz. Nuh'un anlatıldığı Kuran'ın yetmiş birinci suresini değerlendirmesi –Kuran'ın iyi bilinen bölümlerine görünen anlamlarının neredeyse tam tersi olan yorumları getirerek– Şeyh'in okuyucuyu nasıl şaşırttığının güzel bir örneğidir. *Fusûs*'un hermenötiği bizatihi şaşkınlık üzerine bir derstir: kötü adamların ve zalim hükümdarların sempatikçe muamele görmesi, kahramanların cahil ve yanlış yola sapmış gözükmesi, kınayıcı ayetlerin övgü olarak yeniden yorumlanması, putperestlerin aydınlanmış olarak gözükmesi, bunların hepsi İbni Arabi'nin şaşırtıcı hermenötiğine bir örnektir. Sonraki bölümde görece-

71. "le quasi 'sans' de la dissémination, c'est l'impossible retour à l'unité rejointe, reajointée d'un sens . . . La dissémination est-elle pour autant la *perte* d'une telle vérité, l'interdiction *négative* d'accéder à un tel signifié? Loin de laisser ainsi supposer qu'une substance vierge la précède ou la surveille, se dispersant ou s'interdisant dans une ngative seconde, la dissémination *affirme* la génération toujours déjà divisée du sens". Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 268, *La Dissémination*, s. 300.
72. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 350.
73. Demirli, Fütûhât, 10. Cilt, s. 252.

ğimiz gibi, İbni Arabî'nin "Tanrı'nın gerçekliğinin her şeyde yattığına" dair hükmü, Kurani yorumlarına mükemmel bir şekilde aktarılmıştır; Tanrı'nın kutsal metindeki niyeti bütün mümkün okumalarda yatmaktadır, en çelişen ve taşkın olanlarda bile. Şimdilik sadece *Fusûs*'taki Nuh üzerine olan bölümünün şaşkınlık için ne dediği –ve son olarak, bunun Derrida'nm karışıklık üzerine olan düşünceleriyle nasıl benzediği– ile ilgileneceğiz.

Bir bakıma İbni Arabî'nin Nuh'un hikâyesini başka bir biçimde anlatması, Derrida'nm Babil uyarlaması ile aynı çizgidedir. Her iki yazar, olabildiğince ilahi bir biçimde verilmiş felaketlere bakıyorlar ve her iki yazar bu cezayı bir azaptan ziyade bir nimet, bir son bulmadan ziyade bir gelişme veya tekâmül olarak yeniden tanımlamayı seçmektedirler. Tufan'ın Kurani açıklaması, İncil'dekinden olayın ehemmiyetine dair çokça farklık göstermemektedir, yükselen ahlaksızlığa ve insanın günahkârlığına bir cevap olarak, Tanrı ilahi bir sel baskını ile inanmayanları yok etmektedir, sadece Nuh'u ve onun etrafındakileri doğrulukları yüzünden sulardan kurtarmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Kuran, sadece bazı detaylarda farklılık gösteriyor: Nuh'un beyhude yere kavmini putları bırakmaya ve tövbe etmeye çağırması ve sonra mağrur inanmayanların affedilmemesini Tanrı'dan rica etmesi gibi detaylar Kuran'da geçmektedir.

Şeyh'in radikal bir şekilde yaptığı bu sureyi yeniden okumasını anlayabilmek için, Tanrı'nın *eşzamanlı bir şekilde* içkin ve aşkın olmasına yaptığı ısrarlı vurgunun hatırlanması gereklidir. Çürümüş bir dünyada doğruluğun tek kalesi olduğu halde övülmeyen Nuh Peygamber, inanmayanlara ulaşma teşebbüsünde içkinden hiç bahsetmeden sadece aşkını vurguladığı için tenkit edilmektedir: "Nuh bu tür bir sözü söyleseydi, kavmi ona cevap verirdi...".[74]

İbni Arabî inanmayanların suda boğulmalarını, sadece günahlarından dolayı verilmiş bir ceza olarak görmemektedir; Allah'ın sahilsiz ummanmda evliyanın boğulması gibi yorumlamaktadır: "Tanrı'nın bilgisinin denizlerinde boğuldular, ki bu hayret manasına gelmektedir".[75] İnatçı putperestler kendi putlarının (*Ved, Suvâ, Yeğûs, Ye'ûk, Nesr* 71:23) şaşırtan bolluğu ile ansızın manevi hayretin sağlayıcısı haline gelmektedirler. Nuh'u burada akıldan çıkaranlar onu hâlâ aşkın Tanrı'nın tek taraflı görüşüne bağlı birisi olarak görebilir.

74. *The Bezels of Wisdom*, s. 76, *Fusus al-Hikem*, s. 70. "falau ana nuh yatîbimithal hadha al-aya lafzân ajabuh".

75. *The Bezels of Wisdom*, s. 79, *Fusus al-Hikem*, s. 73. "fagharigu fi bihari al- 'alam bi Allah wa huwa al-hayrah".

İbni Arabî'nin Nuh uyarlaması önemlidir çünkü Şeyh'in şaşkınlık hakkındaki yaklaşımına dair birçok şey söylemektedir; her şeyden önce, çeşitlilik bir problem olarak durmamaktadır, sonuca yönelik bir araç olarak gözükmektedir. Manevi tekâmüle doğru gerekli hayret sadece çeşitlilik ile sağlanabilir, bu durumda, Nuh'un kavmi arasında "karışıklığa sebep olan" putların çeşitliliği idi. Sadece karışıklık bizi Tanrı'ya yakınlaştırabilir. Bir tapınma nesnesi yeterli gelmemektedir, sadece bir nesne cahili, açıklığın illüzyonu ile aldatır, Tanrı düşüncesini karmaşıklaştırmaktan vazgeçirir, inanana kutsalın sadece taptığı heykelde veya resimde var olduğunu düşündürür. Putların çeşitliliği ortaya çıkınca, kutsalın konumu –ve böylece Kutsalın kendisinin doğası– akla sorular getirmektedir. Dikkatin dağılması burada anti-metafiziksel bir araç haline dönüşmektedir. Bu araç, aklı belli bir kuyudan çıkarıp eşyanın daha özgür bir anlayışının içine koymaktadır. İmkânların çeşitlenmesinde tecrübe edilen hayret, Tanrı'nın doğasını daha samimice araştırmaya sebep olmaktadır; bu araştırmalar, (Şeyh'in inandığı) en mühim şeye, Hakk'ın her yerde ve her şeyde mevcudiyetinin farkına varılmasına götürecektir.

Burada, Derrida ile İbni Arabî'nin düşüncesinde özellikle sonsuzluğun ne kadar önemli bir rol oynadığı görülebilir. Hakk'ın suretleri –yapısöküme tabi tutulabilir metnin mümkün anlamları gibi– sayısal olarak sonsuzdur: différance'ın oyuna koyulduğu "dipsiz satranç tahtasında" (*échiquier sans fond*) da son yoktur,[76] Tanrı'nın sonsuz ummanlarından daha derin herhangi bir dip yoktur ("Tanrı münasebetlere, yüzlere, gerçekliklere sınırsız bir şekilde sahip oluyor"[77]). Radikal olarak farklı yönlere yol gösteriyor olmalarına rağmen, Derridacı metnin/Hakk'm sonsuzluğunun sağladığı karışıklık, hem Derrida hem de İbni Arabî tarafından bihakkın makbul görülmektedir. Derrida'ya göre, metnin şaşırtan sonsuz ihtimalleri, bir sonuca yol açmaktadır: Metin semantik olarak amaçsızdır [vacuous], derinlikten yoksun olan sembollerin bir levhasıdır. Fakat İbni Arabî, insanların inançlarının hayret veren çeşitliliğini görmekle hiçbir Tanrı yoktur sonucuna varmamaktadır. Daha ziyade, bu sonsuz tecelliler tarafından tecessüm ettirilen ve tecessüm eden "bilinemeyen bir şey" vardır, kanaatine varmaktadır.

İkinci bir nokta olarak; Nuh'un inanmayanları tufandan kurtarmak için işlediği hata, Tanrı'yı ilahi bir hayret olarak tanıtmayı reddedişinden kaynaklanmıştır:

76. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 22.
77. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 156, II. 671.5.

> "Nuh ise akıl ve ruhanilikleri –ki bunlar görünmezdir– yönünden kavmini 'gece', beden ve dış duyuları yönünden 'gündüz' davet etmiştir. Halbuki davetinde *O'nun benzeri yoktur* ifadesinde olduğu gibi bu iki tarzı birleştirmemiştir."[78]

Nuh, O'nu zıtların eşzamanlı bir birleşmesi (içkin ve aşkın) olarak tanıtan Tanrı fikrini karıştırmayı [con-fuse] literal olarak reddetmektedir. Basite indirgeyen bir Tanrı anlayışına bu monolojik ekleme, aslında Nuh kıssasındaki karışıklık için olan bu hoşlanmama, inanmayanların "geri çekilmesine" ve gemiye çıkmamalarına sebep olmaktadır. İbni Arabî için Nuh'un bu övücü olmayan tasviri, Nuh'u Kelam taraftarları ve kendilerini Tanrı'nın bir tek suretine zincirleyen diğer felsefecilere benzetiyor gibi gözükmektedir. İbni Arabî, belki de ortodoksinin parçalarını sağlamlaştırmak için Nuh'un bu zımnen bilmeme halini, (Şeyh'e göre) Tanrı'ya dair Nuh'un anlayamadığını açıkça anlayan Hazreti Muhammed'in keskin hikmeti ile karşılaştırmaktadır:

> "*O'nun benzeri yoktur* ifadesinde, bir yandan benzerin ispatı öte yandan reddedilmesi söz konusudur. Bu nedenle Hz. Peygamber, 'Bana *cevamiü'l-kelim* [bütün hakikatleri toplama özelliği] verildi' demiştir. Hz. Muhammed kavmini gece ve gündüz davet etmedi. Tam tersine o, gündüz içinde gecede ve gece içinde gündüzde davet etti."[79]

Nuh'un aksine Peygamber zekice "asıl durumun" farkındadır; o ne *zahiri* ne de *batını* bir diğerinin pahasına vurgulamamakta, fakat ikisi arasındaki ayrımı daha çok müphemleştirmektedir. Nuh'un aksine Peygamber, Tanrı'ya hayretten korkmamaktadır; Nuh ve Hazreti Muhammed arasındaki bu doğal uzaklık saygıya veya ilahi lütfa göre ölçülmemektedir; peygamberlerin, kutsalın bir şartı olarak hayrete ne kadar yakın durduklarına göre belirlenmektedir.

İbni Arabî'nin bu tür bir hayret için kullandığı en ilginç metaforlardan biri sel metaforudur; bu metafor Tanrı'yı sahilsiz bir umman olarak anlatan metaforu çağrıştırmaktadır. Sel metaforu, İbni Arabî'nin sureyi yeniden okumasındaki en dikkat çekici iddiayı temin etmektedir; inan-

---

78. *The Bezels of Wisdom*, s. 76, *Fusus al-Hikem*, s. 70–71. "nuh da'â qawmahun 'laylan' min haythu uqulahum wa ruha niyatahum fainaha ghayb. wanharan' da ahum aydan min haythu zâhir surahum wa hissahum wama jam a fî al-da 'uwati mithal 'lays kamithliha shay'". Türkçe tercümesi; Demirli, *Füsûs*, s. 64.

79. *The Bezels of Wisdom*, s. 76–77, *Fusus al-Hikem*, s. 71. Austin'in notları parantez içinde verilmiştir. "fafi' lay kamithliha shay' ithbat al-mithal wa nafihi, wa bi hadha qal'an nafsihi sal Allahi 'alayhi wa salam inahu utiya jawalam'a alkelim. Fima da'a Muhammad sal Allahi 'alayhi wa salam qawmahu laylan naharan, bil da 'ahum laylan fî nahar wa naharan fî layli". Türkçe tercümesi; Demirli, *Füsûs*, s. 65.

mayanların Nuh'a katılmayı ve gemiye çıkmayı reddetmesi trajik bir hata değildir, daha çok manen bilgece bir davranıştır. Onları Nuh'un gemisinin dar onto-teolojisinden kurtarmakta ve onlara kendinden geçmişçesine "Tanrı'nın bilgisinin' engin denizinde boğulmalarına imkân tanımaktadır.[80] Nuh'a katılmayı ve onun aşkın Tanrı'sına çağrıyı reddetmeleriyle, kendilerine hayret veren hakikatlerinin lehine, aydınlanmamış bir sarihliği geri çevirmişlerdir ve bu seçimlerini Hallac'ın yaptığı gibi hayatlarıyla ödemişlerdir. Yine de inanmayanların redlerinin bir sonucu olarak vardığı manevi mertebe Nuh'unkinden daha yüksektir. Bir kere sular tarafından süpürülüp götürüldüler, eğer (Nuh'un bulduğu gibi) karayı bir daha bulabilselerdi, bu durum bir kurtuluşu değil, manevi bir düşüşü ortaya çıkarırdı: "Onları sahile çıkartsaydı –ki kastedilen, doğa sahildir– onları bu yüksek dereceden aşağı indirmiş olurdu..."[81] Muhakkik ariflere göre açıkça okyanuslar gemilere tercih edilebilir.

Fütûhât'da İbni Arabî aynı ihtilaflı jesti yapmaktadır; Kuran'daki ahmak ve mağrur ayıplamalarını alıyor ve onların anlamlarını tamamen değiştirmektedir, böylece bu nadir insanları "avamdan' farklı, doğru hayreti keşfedenler diye tarif etmektedir.[82] Örneğin kâfir kişi; Kuran'da Bakara suresinin 17. ayetinde; "göremeyenler", "sağır, dilsiz ve kördür" ve "hiçbir zaman doğru yola dönemezler" olarak tarif edilmektedir fakat *Fütûhât*'ın son cildinde Şeyh tarafından farklı şekilde yorumlanmaktadırlar:

> "Fakat 'karanlıktaki' *seçilmişler*, 'göremezler. Sağır, dilsiz, körlerdir.' (2:17), anlamazlar. Bazen 'biz biziz ve O, O'dur' derler, bazen 'O bizdir ve biz O'yuzdur' derler..."[83]

Karanlık, akıl erdirememe ve gayesizlik hayrete düşmenin hediyeleridir, onlar "... hiçbir zaman doğru yola dönemeyeceklerdir". Şaşkınlık diğer şeylerin içinde yön kaybı anlamına gelmektedir. Birdenbire "hiçbir zaman doğru yola dönememek' cahilliğin değil aydınlanmanın belirticisi gibi görünmektedir. İbni Arabî göçebelik fikrini müspet bir mana ile telkin etmektedir; bu durumu, *sırat-ı müstakimi*, yani Şeriat'ın kanunlarını ve geleneklerini göz önünde bulundurarak ortodoks İslam ile bağdaştırmak zor olabilir. Nuh üzerine olan bu bölümde, İbni Arabî hayrete düşmemiş –bir amaca doğru düz bir şekilde ilerleyen kişi– ki-

80. *The Bezels of Wisdom*, s. 79.
81. *The Bezels of Wisdom*, s. 80, *Fusus al-Hikem*, s. 73. "fala akhrajahum ila alsayf, sayf altabiy'at, lanadhil bi ham'an hadha al-darjat al-rafi'at". Türkçe tercümesi; Demirli, *Füsûs*, s. 67.
82. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 380.
83. Age.

şiyle hayret sahibi kişi arasındaki bu farkı analiz etmektedir; hayret sahipleri için artık gidecek bir merkez yoktur:

> "Hayret sahibi dairesel bir yolda yürür. Dairesel yolda yürüyüş, bir merkezin çevresindedir ve ondan ayrılmaz. Doğrusal yolda giden ise sapar, yöneldiği şeyin dışına çıkar; tahayyül ettiği şeyi arar, gayesi hayaline ulaşmaktır. Dolayısıyla '-den' ile '-e' [bir gayeden başlamak ve bir gayeye varmak ve yönelmek] ve bu ikisinin arasında bulunan şeyler, bu yol sahibine ait durumlardır. Dairesel yolda yürüyenin ise ne bir başlangıcı vardır ne varacağı bir son. Dolayısıyla '-den' onu bağlamaz ve '-e' de onu etkisi altına alamaz. En tam varlık onundur, hikmet ve hakikatleri toplama özelliği ona verilmiştir."[84]

İbni Arabî'nin burada kullandığı hayret mefhumu, harekete karşıdır, karışıklık; adeta aksatıcı bir şart haline gelmekte, bir gayenin, bir hedefin inanancını çalmaktadır. Tanrı'yı insan kendinde (içkince) bulur bulmaz dışarıda "bir yerlerde" de (aşkınca) bulmaktadır, böylece insan artık hac yolculuğu yapmasına gerek kalmamaktadır çünkü mabed zaten hacının içinde olmaktadır. Öyleyse karışıklığın "Tanrı-merkezli" (hayrete düşen) insana getirdiği felç menfi değildir, aksine insanın zaten vardığı bir şeye doğru göz boyayıcı yolculuğunu gereksiz kılmaktadır.

İbni Arabî'nin Nuh üzerine yorumlarına dair son husus; İbni Arabî'nin *hayretin* sosyal imalarını ve yıkıcı potansiyelini göz önünde bulunduruyor olmasıdır. Nuh üzerine olan bölüm *Fusûs*'da hayretin politik imkânlarının –Hakk'ı kişinin kendisinde keşfetmesi– hafifçe kastedildiği sayılı yerlerden biridir. Politik ajandalı modern eleştirmenlerinin çeşitli ortaçağ mistisizmlerini –özellikle insanın içindeki kutsalın vurgulandığı yerleri– devrimci bir şekilde yeniden yorumladıklarını görebiliyoruz. Bunun en açık örneklerinden birisi Ernst Bloch'un Meister Eckhart'ın *Atheismus im Christentum*'unu Marksist bir şekilde okumasıdır. Ernst Bloch'ta, Eckhart'm Tanrı'nın birliği ve ruh üzerine olan iddiaları, "cennetteki hazineyi insanın mülkiyeti olarak" (*die Schätze im Himmel als Eigentum der Mensch*) gören yıkıcı, özgürleştirici bir jest haline dönüşmektedir.[85] Öyleyse Bloch için, Eckhart sadece "talip olan bir özne" değil aynı zamanda "havaya aşağıya düşen gökyüzü" (*gesprengter, niedersteigender Himmel*) gibi bir özne de sağlamaktadır.[86]

84. *The Bezels of Wisdom*, s. 79, *Fusus al-Hikem*, s. 73. "falhara lahu al-dur wa al-harakat hawl al-qutb falla yabrah minhu, wa salhab al-tariq al-mustatil maal kharaja 'an al-maqsud talaba ma huwa fihi salahab khayal ilahi ghayat: falahu min wailla wa ma binhuma. wa salhab alharakat al-duriyat al-abdulha fiyaldhamhu 'min' wa la ghayat fathakum 'alayhi 'ila' falaha al-wujud al-alam wa huwa al-muta juwa ma'a al-kelam wa al-hikam". Türkçe tercümesi: Demirli, *Füsûs*, s. 67.

85. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt am Main: Shurkamp, 1968, cilt. 14, s. 95.

86. Age., s. 287.

Bunlar İbni Arabî için benzer bir özgürlükçü okumaya teşebbüs edilmesini söylemek anlamına gelmemektedir, Şeyh'in kırmak istediği zincirler sadece metafizik olanlardı. İbni Arabî'nin Nuh yorumunun hak ettiği şey, hayrete düşenin varlığının bir çeşit sosyal hiyerarşiyi erittiğidir; Nuh'un sözlerinin şekli, toplum için muhtemel bir tehdit olarak inanmayanların karışıklığını işaret etmektedir ve bu tehdit eğer zaman içinde kontrol edilmeseydi yayılabilirdi:

> *"Onları bırakırsan, kullarını saptırırlar.* Onları kendi hallerine bırakır ve terk edersen, kullarını şaşkınlığa düşürür ve onları kulluktan kendilerinde bulunan 'rablik sırlarına' çıkartırlar. Böylece onlar, kendi hallerinde kul iken, kendilerine 'Rab' diye bakarlar."[87]

Tanrı eğer farkları yok edense ("O'nun hiçbir sıfatı yoktur"[88]), herkes sosyal durumu gözetilmeksizin bu hiyerarşiyi sonlandırma kapasitesini içinde taşımaktadır. Nuh'un korkusu bu fark edilen tehdidin keşfedilmesinde yatmaktadır; hayret köleden köleliğini kaldırmakta, her şeyin parıldamasına ve değişmesine sebep olmakta ve Ulûhiyeti sadece kralların ve halifelerin kalbinde değil sosyal seviyenin en alt basamağmdakilere bile indirmektedir. Bu pasaj bize Bloch'un bu minvaldeki gözlemlerini de hatırlattı. İbni Arabî'ye dönersek, doğru aydınlanma köleyi efendiye dönüştürmektedir.

Sonuç: Asıl Durumlar

Derrida ile İbni Arabî'nin şaşkınlığa karşı tutumları, onların sistemlere ve sistem inşa edenlere karşı itimatsızlıkları, sarahâti belirli bir durumun cahilliğinden gelen bir illüzyon olarak tasvir etmeleri, kendisinin açığa vurmadan bütün tecellilerin/metinlerin içine işleyen dinamik belirli bir kuvvet anlayışları, hakkında düşünmeyi deneyenler için görünmez olan tarifi zor Öteki'ye bir anlık bakışa izin veren hayret makamına olan inançları... tüm bu gözlemler bizi aşağıdaki listedeki genel noktalara sevk etmektedir.

Hayret "asıl durumdur". Her iki düşünür için karışıklık, Tanrı'yı/metni ve onlar hakkındaki her konuşma teşebbüsünü önceleyen gibi gözüken malum temel bir durumdur. İbni Arabî'ye göre muhakkik arifler, akranlarının teolojilerinin ve felsefelerinin (onları göz ardı etmeden)

87. *The Bezels of Wisdom*, s. 80, *Fusus al-Hikem*, s. 74. "inaka tadharhum' ay tad 'ahum wa tatarkum 'yadulu 'abadak ay yahiruham fi yakharajum man al-'abudiyat ila ma fihum man al-asrar al-rabubiyat fiyanzarum anfasahum arbaba". Türkçe tercümesi: Demirli, *Füsûs*, s. 68.
88. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 73/*Futuhat* II.499.7.

içini görmekte; arif "[Tanrı'nın] bütün meselesinin hayret"[89] olduğunu ve bu hayretin Hakk'a dair sunulan her suretin ve kavramın içinde yatan ilahi bir seyelân olduğunu anlamaktadır. Yapısökümcü eleştiri anlamın karışıklık ile bu erkene alınmasını, metnin aşikâr sükûnetinin vasıtasıyla görerek ve her zaman bütün yorumların çoktan yıkmak ve zayıflatmak üzere olan "metnin altındaki 'aktif, farklı kuvvetlerin hareket eden ahenksizliğini' "[90] algılayarak tekrarlamaktadır.

Hayret kaçınılmaz bir durumdur. Différance ve Hakk'ın sebep olduğu karışıklığın üstesinden gelinilemez. Hiçbir hermenötiğin "metnin temel sürüklenmesini" önleyememesi gibi hiçbir teolojik söz Hakk'ı güvenli ve tutarlı bir surete bağlayamaz.[91] Hakk, tecellilerin şaşırtan çeşitliliği vasıtasıyla *zahirden zahire* hareket eder, tıpkı aynı ölçüde metnin farklılaşan yorumlarının şaşırtan serileri vasıtasıyla hareket ettiği gibi. Derrida ile İbni Arabî için anlamların ve tecellilerin hayret veren yayılımı ne kontrol edilebilir ne de önlenebilir; şaşkınlık Tanrı'nın semantik bir olgusudur.

Hayret dürüst, zor bir durumdur. Kâfir kelimesi Arapça saklayan veya açığa çıkarmayan anlamına gelen *kefere* kökünden gelmektedir. Etimolojik olarak *kâfir* bir kimse hakikati kendisinde veya kalbinde saklıyordur.[92] İbni Arabî için, bu hayretin "asıl durumunun" tasdikinin reddi anlamına gelebilir, Hakk hem halktır hem de halk değildir, O aynı anda hem içkin hem de aşkındır. Ekberi irfanın sırrı –bu da Hakk'ın bir parçasıdır– aşkınlığın hakikatin yarısı olmasından dolayı (*tenzih*) gizlenmektedir. İbni Arabî "biz nazari düşünceyi külliyen yasaklıyoruz çünkü sahibini aldatmaya ve samimiyetsizliğe varis kılar" demektedir.[93] Tanrı'nın radikal düşünülemezliğini bizim kendi Tanrı uyarlamalarımızla "örtmek" veya "saklamak", manevi hayatlarımızı kolaylaştırmaktadır; eğer Hakk ile doğru bir yüz yüze gelmeyi talep ediyorsak, hayreti tecrübe etmeye ve konfor içindeki bir güveni ve buna benzer imgeleri gözetmemeye hazır olmak zorundayız.

Derrida, (katı bir Hıristiyan bağlamı içindeki) "yapısökümcü teoloji hareketi" konuşmasında, yapısökümün benzer teolojik uygulamalarını ileri sürmektedir, her şeyden daha çok, manevi bir sahiciliğin ortaya çıkmasını belirtmektedir:

89. *The Bezels of Wisdom*, s. 254.
90. '. . . cette discorde 'active', en mouvement, des forces differentes' *Margins of Philosophy*, s. 18, *Marges de la Philosophie*, s. 19.
91. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 317.
92. R. Austin, 'Meditations upon the vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought', *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* III, 1984, 7.
93. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 203/*Futuhat* II.523.2.

> "... bu nokta teolojiyi üzerine aşılanandan *serbest bırakmak*, onu metafiziki-felsefi süper egosundan azat etmek gibi görünmek istiyor, böylece İncil'e ait mesajın, 'müjdenin' [gospel] sahiciliğini *ortaya çıkarmaktır*. Ve böylece imanın perspektifinden Aristoculuk veya Thomizm eleştirildiğinde veya kurumsal bir perspektiften bile, eleştirilmesi gereken, sahici Hıristiyan bir mesajı belli etmeden *üzerini örten* bütün teolojik kurum olduğu zaman; yapısöküm çok yararlı bir teknik olabilir. Ve [bu husus] Kutsal metnin hem kenarlarında hem de çok yakınında, gözüpek, tehlikeli, özgür yolda yaşanabilen iman için gerçek bir ihtimaldir [gibi görünmek istiyor]." (italikler yazara ait)[94]

Bağlamlardaki farklılığa rağmen, Derrida aslında İbni Arabî ile kayda değer benzerlikte şeyler söylemektedir: Yüzyıllar boyunca farklı şekillerde (Eşariye, Mutezile)Tanrı'nın doğasını basitleştirmeyi ve onu düzenlemeyi deneyen "metafiziki-felsefi" yapılar, doğru Ulûhiyetin "üzerini örtmeye" dayanıyorlardı. İbni Arabî'nin hayret mefhumu, birçok yönden "imanın gözüpek, tehlikeli ve özgür bir yolda yaşanması" için İslami emsaller sağlamıştır. Bu yolla edilinen iman metafizikten, hicaplardan, imgelerden ve putlardan arınmış bir imandır.

Hayret arzu edilen bir durumdur. Hem yapısökümcü hem de sufi başkalığı [alterity] için, temel noktalar aynıdır: Kafamız karıştığında, kaçırdığımız şeyleri görebiliyoruz ve düşündüğümüzde ne yaptığımızı biliyoruz. Farkın farkını görebiliyoruz.

Heidegger de sık sık aynı noktaya değinmektedir. Bir şeyler yanlış gittiği zaman –kırılan bir eşya, umulmadık bir kaza, sevgisiz bir eş– ve projelerimiz bozulduğunda, bir anda doğrudan dünyamızın nasıl yapılandığını ve etrafımızdaki anlamı verdiklerimizin nasıl bağlamlaştırıldığını görebiliyoruz. Heidegger diyor ki bu "bozulma" anında bir an gözümüze dünyanın dünyasallığı (*die Weltlichkeit der Welt*) görünür. Tecellilerin hayret veren çeşitliliği sersemleşmiş inananın bir anlık "Tanrı'nın" Tanrılığına bakmasına imkân tanımaktadır. Tıpkı Öteki'nin mütemadiyen istila eden imgelerinin Derrida'ya *tout autre*'nin ötekiliğine bir anlık bakışını mümkün kılması gibi. Öyleyse, Tasavvuf ve yapısökümdeki rasyonel/metafizik düşünceye karşı olan ortak muhalefet, ortak bir cevap buluyor: Eğer metafizik bizi asıl duruma kör ederse/gözümüze hicap çekerse –ve eğer karışıklık bizim bir sistemi rasyonelleştirme istencimizi etkisiz kılarsa–, karışıklıktan kaçmayı değil onu arzulayacağımızı öğrendiğimizde, sadece hakikaten "görmeye" başlayacağız.

94. Kevin Hart, "Jacques Derrida: The 'God' Effect"; P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge, 1998, s. 262.

3
Kitabın Bilgeleri

Sufi ve Yapısökümcü Hermenötikte Sonsuzluğun Anlamı

> Bu hermenötik tarihini şu düşünceler ile neticelendireceğiz: Hermenötiğin birinci gayesi Tanrı'nın kelamını açıklamaktı. Bu gaye sonunda insanın kelamının açıklanması sürecinin ayarlanması girişimine genişledi. On dokuzuncu yüzyılda ilk Hegel'den ve sonra daha etkili bir şekilde Nietzsche'den öğrendik ki Tanrı öldü. Yirminci yüzyılda Kojéve ve Foucault gibi öğrencileri bize insanın öldüğünü haber verdiler, böylece insanın ölmesi post-antropolojik yapısökümün boşluğunun kapılarını açıyordu. Hermenötiğin kapsamı genişlerken anlamın iki asıl kaynağı Tanrı ve insan gözden kayboldular, dünyaya veya kozmosa tutuldular ve bizi dil felsefesi, dilbilimsel felsefe (veya bunların eşanlamlılarından birisi) diye isimlendirmeyi seçtiğimiz kendi gevezeliklerimiz ile bıraktılar. Eğer hiçlik gerçekse, gerçek hiçliktir; bir metnin yazılı satırı ile bu satırların boşlukları arasında hiçbir fark yoktur.
>
> Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*[1]

İbni Arabî ile Derrida'nm yorum hakkındaki düşüncelerini inceleyen bu bölüme iki sebepten ötürü Rosen'in hafif apokaliptik fikirleri ile başlamayı seçtim. İlk olarak Rosen'in düşünceleri (on yıldan daha eski olmasına rağmen) öznenin/yazarın/kanunun [canon] ölümünün keşfiyle çağdaş hermenötiğin vardığı yeri ve bunun sonucunda kitapları nasıl okuduğumuzu etkileyici bir şekilde özetlemektedir. Rosen'in

1. G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, Michigan: Yale University Press, 1992, s. 247.

belirttiği nokta elbette bize tanıdık gelecektir: öznenin yıkımı, nesnenin güvensizliği, çeşitli kurumların ölümü –bütün teolojik varoluş nedenleriyle beraber– sabit ve tekrarlanabilir anlamın ölümünü beraberinde getirdi. Eğer yazarlar ve okuyucular gerçekten var iseler, bir teorisyenin dediği gibi, onlar "arzuların ve inançların merkezsiz ağlarından"[2] başka bir şey değilse, insanoğlu nasıl kimsenin uzlaşamadığı sembollerin döküldüğü sayfaları yazmaya ve onları okumaya devam edebilecek? Şeyh'ül Ekber'in durumunda, soru, problemin kaynağında yatan yorumsal perspektiflerin kavgacı çoğulluğundan ziyade Tanrı'nın aklının sonsuzluğu olmasına rağmen, hem Derrida hem de İbni Arabî kendi yüzyıllarında bu soruyla yüzleştiler. Bu nokta, on üçüncü yüzyıl Sufi hermenötiğine dair bölümümüze, "post-antropolojik yapısökümün boşluğunun" bahsiyle başlamamızın ikinci sebebini temin etmektedir. Tıpkı Derrida'nın sonu olmayan metin hakkındaki çalışması bize İbni Arabî'nin olağandışı bir şekilde çağdaş olduğunu hatırlatıyorsa, İbni Arabî'nin de Kuran okumanın ne anlama geldiğine dair anlayışı da Derrida'nın çalışmalarındaki çok eski bir şecereyi ortaya çıkarmaktadır.

Bu bölümün amacı Derrida ve İbni Arabî karşılaştırması yoluyla Rosen'in Kutsal Kelam'ın aşkınsal belirliliğinden, yapısökümcü boşluğun manasızlığına doğru bir kayış olarak özetlediği bir nevi popüler ve basit hermenötik tarihi anlayışına itiraz etmektir. Tarihin bu versiyonunda; okuyucunun özgürlüğü, okuma eyleminin Weberci *Entzauberung*'u [büyü bozumu] sayesinde Kitabın kilise tarafından esareti Metnin semantik özgürlüğüne doğru tedricen ilerledi. Bu anlayış, özellikle Derridacı devirde sık duyduğumuz bir bakış açısını yansıtmaktadır. Yapısökümü Tanrı'nın "hermenötik ölümü"[3] olarak yeniden tanımlayan Mark C. Taylor; yapısöküme tabi tutulmamış Tanrı hayaletinin, (Yazarın Niyetinin suretindeki) Aydınlanma ruhunun, daraltan parametrelerin, saf dışı bırakan alternatiflerin ve daima muhtemel yorumcuyu "(Y)azar neyi söylemeyi deniyor" gibi beyhude bir arayışa doğru iten kısıtlayıcı (ve bazen yasaklayıcı) yorumların üzerinden daha ayrılmadığını ima etmektedir. Böyle bir tarihin içinde, yapısöküm semantik olarak *öldürücü bir darbeye* [coup de grace] varmakta, en sonunda metnin hayaletini defetmekte ve korkulacak hiçbir şeyin olmadığını göstererek bizi yanlış yorumlamanın korkusundan azat etmektedir.

Hermenötik tarihi içindeki böyle bir Derrida idrakı değişmek zorundadır. Bu idrakın özünde hatalı olmasından dolayı değil, ortaçağ-

2. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, London: Cambridge University Press, 1989.
3. M. C. Taylor, *ErRing: A Postmodern A/Theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984, s. 6.

dakilerin kendi metinlerini aslında nasıl okudukları anlayışına geçersiz ve fazla basitçe dayandığı için değişmek zorundadır. Teolojinin kötü algılanmış alanından kurtaran metnin yapısökümcü bir "özgürleştirilmesi" yoktur; aksine ortaçağ yorumcularının metinsel esnekliği tam olarak çok yönlüydü ve bu esneklik, en radikal yapısöküm çalışmalarında olduğu gibi birçok farklı yorumlamalara da izin veriyordu. Ortaçağ zihninin karmaşasını küçümsemeye –ki düşünce tarihindeki şimdiye kadar sürmüş standart bir jest diyebiliriz– en unutulmaz ihtar, Borges tarafından verilmiştir:

> "Kutsal metinlerin (edebi değerlerinin dışında) sembolik bir değere haiz olması kadimdir ve irrasyonel değildir... Kutsal Ruh tarafından yazdırılan bir eserin mutlak bir metin, diğer bir deyişle, şansın katkısının sıfır olarak ölçülebileceği bir metin olduğunu düşündüler. Bu mucizevi, tesadüfe tamamen kapalı, sonsuz amaçlar mekanizması olan bir kitap kaziyesi, onları kitabın sözlerini devşirmeye, harflere sayısal değerler vermeye, formlarını hesaba katmaya, küçük ve büyük harfleri keşfetmeye, akrostişler ve anagramlar aramaya ve hafifsenemeyecek yorumsal incelikler uygulamaya sevk etti. Mazeretleri, sonsuz bir aklın eserinde tesadüfi hiçbir şeyin olmamasıydı."[4]

Her zaman olduğu gibi bilgi ve belagat sahibi Borges, bize semantik çeşitliliğin yirminci yüzyılın süslü akımı olmadığını hatırlatıyor, *Zohar* veya Philo'nun *Kanun'un Allegorileri*, İbni Abbas veya Aziz Augustine'nin yorumları kadar eski olduklarını aklımıza tekrardan getiriyor. Alıntılanan bölümde, Borges, Yahudi Kabalacılara atıfta bulunuyor fakat bunu İbni Arabî'ye (ve Habermas'm iddia edeceği gibi, hatta Derrida'mn kendisine) vardırmak zor olmayabilir. Borges'in sınırsızca okunabilir metnin özellikleri olarak alıntıladığı "yoruma dair sertlikler"–harfleri numerolojik olarak saymak, metnin çeşitli şekillerinden ve dizgilerinden anlamlar türetme, dizenin görünen açık parçalarından anagramların ve akrostişlerin çıkarılması– Şeyh'ül Ekber'in kendi hermenötiğinde tamamıyla standart özellikler olarak bulunabilirdir. İster İbni Arabî'nin, Muvahhidlerin Hıristiyan ordularına karşı 1194'teki zaferlerinin tarihini mistik bir şekilde yeniden yorumlaması,[5] isterse de Şeyh'in Hazreti Muhammed'in isminin harflerinden (محمد) bir insan figürü (insan-ı kâmil) anlaması olsun; her şeyi ihata eden İlahi Aklın sonsuzluğu bütün Kurani nüansları, bütün sözde "şans" veya "tesadü-

4. Jorge Luis Borges, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin, 1981, s. 244, 246, "The Mirror of Enigmas" isimli makalesinden alınmıştır.

5. Ralph Austin'in tercümesine yazdığı önsöze bakınız: *Fusus, The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, *Bezels of Wisdom*, s. 5. Kullanılan Arapça metin: Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946.

fü", bir kez daha İlahi İrade'deki dile getirilemez gelişmeler olarak bütün hermenötik çeşitlemeleri öngörmektedir.

Tabii ki büyük bir çoğunluğumuz metinleri artık böyle okumamaktadır. Bir roman okuduğumuzda, bizim metne karşı kendine özgü tekil bütün tepkilerimiz roman yazarı tarafından zaten öngörülmüş olan ihtimallerdendi (belirli karakterlerin bize aile mensuplarını hatırlatması, belirli kişisel hatıraların bazı pasajlar yoluyla tahrik edilmesi, v.b gibi) ve bu ihtimaller bize saçma olarak gelebilir de. Hal böyle iken, yapısökümcü okuyucunun metne karşı gösterdiği açıklık –Derrida'nın söylediği gibi "mutlak dayanağın herhangi bir merkezi olmadan sadece bağlamlar vardır"[6] ve bu bağlamlar metni devamlı olarak yeni anlamlar üretebilecek bir anlam makinesine dönüştürmektedir– Sufi yorumcunun "Yüce Kuran'a" karşı gösterdiği açıklıktan aslında farklı değildir. Borges'in isabet ettiği gibi, Yazar'ın sonsuz aklı Kuran'ı taştırıp, yaymaktadır. Onu bir defada, yönün bütün çeşitlerinden serbest bırakmakta ve ona sonsuz sayıdaki adreslere sonsuz çeşitlilikte şeyler söylemeye imkân tanımaktadır. Her iki durumda da sonsuz şekilde yorumlanabilen metinler tartışmanın mevzusu olmaktadır; bu metinler temel olarak farklı sebepler için sonsuz şekilde yorumlanabilir olsa da.

Diğer bir ifadeyle, bir analoji ile yaklaşıyoruz; İlahi Niyetin akıl ermezliğinin Kutsal Metinler üzerindeki etkisi gibi, (MacIntyre'dan alıntı ile) "kanonik metinlerin çok farklı, heterojen ve çelişkili gövdelerinin tedrici birikintisi"[7], modern metin üzerinde sonsuzlaştırma etkisine sahiptir. Bir tarafta Allah'ın sonsuz Aklı, diğer tarafta çağdaş bağlamların sonsuz çeşitliliği ama hepsi aynı şeyle neticelenmektedir: Anlamın sonu olmayan bir şekilde çoğalmasıyla. Derrida, metindeki aşkınlığı yıkmış ve metnin sırrını ifşa etmiş olabilir –artık metnin hiçbir "sırrı" kalmamıştır. Fakat Derrida her ne şekilde olursa olsun, metni onto-teolojik hermenötiğin söz-merkezcil pençelerinden azat etmedi; daha ziyade St. Bonaventure'un, Rabbi Moses de Leon'un, Gazali'nin günlerindeki özgün bir sonsuzluğu metne iade etti– ve bu isimlere Muhiddin İbni Arabî'yi de ekleyebiliriz.

Hermenötiği ortaçağdaki anlamıyla sonsuzluğa geri döndüren bir Derrida versiyonu bazı insanları üzebilir. Şaşırtıcı olmayacak bir şekilde, Derrida birtakım vesilelerle mistisizm ile suçlandı/övüldü, bu durum sadece "Edmond Jabés" makalesinden dolayı da değildir. Habermas'ın, Susan Handelman'ın hahamsal yapısöküm okumasına da-

6. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, ter. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, s. 320. Kullanılan Fransızca edisyon: *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
7. Alıntılandığı yer: Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, s. 248.

yanarak Derrida'yı "Yahudi mistisizmi" ile, özellikle de "Kabalacılık" ile ilişkilendirenlerden ilk kişi olması yeterince ironiktir.[8] Sonsuz ertelemesi ile Derridacı *écriture* "geleneğin mistik kavramını vahyin her zaman *ertelenmiş* olayı olarak yeniledi" (S.182). Différance'ın "a"sı önceden söylediğimiz gibi Rabbi Mendel'in *alef* ile kıyaslanabilir: (Scholem'in dediği kadarıyla) "*alef*'i duymak hiçbir şeyin yanındakini duymaktır; o bütün işitilebilir diller için bir hazırlıktır fakat *alef* kendisinde hiçbir belirli, spesifik anlam içermez" (S.183). Habermas'ı dikkatlice okurken Derrida'nın –veya Kabalacılığın– neye dair olduğunun farkına varmak uzun sürmemektedir. "İletişimsel aklın" yazarı onu çok saldırgan buluyor: Metnin "mutlak okunabilirliğinin" büyüsüne kapılmış olarak görmektedir (S.166). Bu büyü, sonuç olarak felsefi ve edebi türler arasındaki ayrımın tesviyesine sebep olmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu büyü insanların Marx ile Tolstoy'u ve Tolstoy ile Marx'ı karıştırmasına karşı duyulan derin bir korkudur. Habermas bütün bunlara dayanarak şu sonuca varıyor: Derrida'nın neo-Kabalacı hermenötiği "tarihin sürekliliğini patlatmaya çalışan anarşist bir dileği"[9] gizlemektedir. Sufi/yapısökümcü hermenötik karşılaştırmasına geçmeden önce şundan bahsedilmelidir: Derrida'nın felsefi mi, yoksa mistik bir geleneğe mi ait olduğuna dair Habermas ve Norris gibi eleştirmenlerin hemfikir olamaması gibi; İbni Arabî akademisyenleri arasında da Şeyh'in yorum üzerine düşüncelerinin aşırı mistik mi, yoksa daha çok ortodoks yorumlama geleneğe mi ait olduğuna dair benzer bir tartışma vardır. Diğer bir ifadeyle İbni Arabî'nin hermenötiğinin aslında ne kadar esnek olduğu söylenebilir. Bu anlaşmazlık, literal olarak "geriye doğru taşımak" anlamına gelen fakat genelde mistik ve ezoterik yorumlama tekniğine işaret eden ve çoğunlukla Şii İslam geleneği ile ilişkilendirilen, *tevil* teriminin kullanımının üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tevil etmek, sonsuz sayıdaki batınî anlamı olan bir metin düşüncesini desteklemektedir; *tevil* metni yorumlamaktan ziyade onu serbest bırakmakta ve okuyucuyu yüksek yeni anlamların yeni seviyesine getirmektedir. Böyle bir İbni Arabî versiyonunun baş taraftarı, ömrünün önemli bir kısmını İran'da geçiren Henry Corbin'dir. Birçok eleştirmen, Corbin tarafından kurulan İbni Arabî ile tevil arasındaki ilişkinin, Corbin'in genel gayesi denilebilecek Şeyh'ül Ekber'i "saf bir Şii" diye yansıtma arzunun bir parçası

8. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, s. 182.
9. Age., p. 182. Derrida *Limited Inc* isimli eserinin dipnotlarında, Habermas'ı kendi (Derrida'nın) metinlerinden tek bir kelimeyi bile okumamakla itham etmektedir ve Haberınas'ın, Derrida'nın metinleri yerine sadece Johnathan Culler'ın *"On Deconstruction"* isimli eserini kullandığını belirtmektedir. Jeffrey Nealon's makalesine bakınız: "The Discipline of Deconstruction" ; *PMLA* 107, 1992, s. 1275–6.

olarak görmeye eğilimliydi.[10] Bu eleştirmenlerden en dikkat çekeni olarak William Chittick, İbni Arabî'nin *Fütûhât*'ta geçen tevil hakkındaki birçok referansının açıkça negatif olduğu gözlemine vararak Corbin'e karşı çıkmaktadır. Elbette Chittick'in konusundaki bilgisi ve akademisyenliğinin niteliği tartışılmaz fakat Corbin'e karşı duruşunda, Chittick, İbni Arabi hermenötiğinin ortodoksluğuna yönelik, inanılmaz denilebilecek türden iddialarda bulunmaya kendisini zorunlu hissediyormuş gibidir. Chittick'in kelimeleriyle ifade edecek olursak; İbni Arabî bilhassa "literal metin için muazzam bir hürmet sergilemektedir".[11] *Fusûs'ul Hikem*'de mistik nümerolojiyi, tuhaf etimolojisini, anlaşılması güç yorumları, üstü kapalı Nuh eleştirisini ve Zalim Firavun'un açıkça övülmesi gibi şeyleri gören *Fusûs* okuyucuları, başka türlü düşündükleri için belki affedilebilirler.

Livre ve Kitap: Boş Bir Metin Ne Zaman Sonsuz Bîr Metin Olabilir?

İbni Arabî hiçbir suretle, Kurani metin için sonsuz sayıdaki anlamların olduğunu iddia eden ilk kişi değildir ve keza İbni Arabî'nin şaşırtıcı Kuran yorumları, tefsir tarihindeki alışılmadık bir durumu teşkil etmemektedir. Gazali Kuran'ın hıfız kurallarını anlattığı kitabında (*Kitap'ul edeb-i Havât-ı Kuran*) bilinen bir hadisi veya Ali'nin geleneğini de diyebileceğimiz hususu alıntılamaktadır: "Eğer isteseydim, Fatiha'nın tefsirinden yetmiş deve yükü kitap yazardım".[12] Kendisinden iki yüzyıl sonra gelen İbni Arabî gibi Gazali de, batınî yorumlamaya "kapılarını kapatmaya meyilli" (a.g.e., s. 242) olan erbab-ı zevahirin (eksoteristler) sınırlı yolu ile aynı fikirde değildir. Gazali batınî yorumlamanın meşruiyetinin sadece söz konusu ayetin hiçbir rasyonel anlam sağlamaması durumunda değil; sıradan okuyucular tarafından alışılagelmiş bir şekilde anlaşılabilen ayetler için bile olabileceğini savunmaktadır. Gazali metnin sonsuz yorumlanabilirliğinin hiçbir zaman taraftarı olmamasına rağmen, Kuran'ın tek doğru yorumunun zahiri (rasyonel, anlaşılabilir) yorum olduğunu iddia eden inanca, cahilliğin örtüsü demeye kadar ileri gitmektedir. İbni Arabî'nin hermenötiğindeki şaşırtıcı jestler,

10. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, ter. Ralph Manheim, NJ: Princeton University Press, 1969, s. 26.
11. Bknz: W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, s. xvi. Kullandığımız Arapça edisyon Osman Yahya tarafından hazırlanmıştır: *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.
12. Alındığı yer: Gazali'nin *Ihya* isimli eseri I.260; alıntılandığı yer: N. Heer, "Abu Hamid Al-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Koran"; Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London, 1993, s. 238.

mevzunun evveliyatının göz önünde bulundurulması ile anlaşılmak zorundadır.

Derrida ile İbni Arabî'nin yoruma dair bakış açılarının kıyaslanmasında, Şeyh'ül Ekber'in hermenötiğinin neredeyse tamamen Kuran'ı ilgilendirdiği vurgulanmalıdır. İbni Arabî'nin anlam ve yorum hakkında söyledikleri, diğer seküler çalışmalar veya genel anlamda dil çalışmaları için açık bir şekilde nadiren geçerli olabilir. Derrida'nın aksine, Şeyh, her zaman bir Kitap'ı diğer bütün kitaplardan daha özel bulmaktadır.[13] Yine de, *Fütûhât*'taki belirli noktalarda, zatı eşsiz fakat takdirleri çeşitli olan bir Tanrı'ya inancın, Kurani veya değil bütün metinlere –ve O'nun vahyinin bir şekilde bütün metinleri içermektedir– öncülük etmektedir:

> "Bir kısmımız O'nu görür ve bilemez...
> Sevgi de ancak Yaratan'a yönelebilir. Fakat Allah, Suad, Zeynep, Hind, Leyla, dünya, para, makam gibi âlemde sevilen bütün şeylerle bu sevgiden perdelenmiştir. Öyleyse şairler, varlıklarda sözlerini tüketmiş, bu gerçeğin farkında bile olmamışlardır. Arifler ise, bir şiir veya lugaz veya övgü veya gazel duyduklarında, suretlerin perdesinin ardında gizlenen (Allah'ı) görmüşlerdir."[14]

Eğer Tanrı gerçekten bütün tecellilerin her yerde ve her zaman var olan kaynağı, her zahirin ötesindeki gizli gerçek ise; o zaman hikmet, Tanrı'yı sadece bir kitap vasıtasıyla bulmak değil, Tanrı'nın her kitabı nasıl yazıyor olduğunu görebilmeyi denemektir. Böyle bir Tanrı'nın hermenötik her yerdeliğine duyulan inanç, "O'na dair olmayan" bir kitabı yazmak isteyen her seküler girişimi etkisizleştirir ve baltalar. Aslında her *zahiri* –bütün şiirleri, lugazları, övgüleri ve gazelleri– ilahi mümkünlere sahip olarak gören bir dünya görüşü içerisinde, seküler için bir alan var olabilir mi?

Yapısökümcü/Sufi yorumlama bakış açılarını birleştiren ilk özellik, metnin *münhasır* ve anlaşılmış sırlarına karşı hissedilen basit inançsızlıktır. Metine duyulan inanç, sonsuz bir şekilde pekiştirilen tek bir irtibat hali olamaz; bu, daha ziyade durumlara ve okuyucunun anına göre daima yeni anlamlar taşıyan bir vasıta olarak görülebilecek bir inançtır. Her iki yazarda, bu durum, farklı anlamların sonu gelmeyen bir akıntısı

13. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 244, "Bu durum Allah'ın kelamının dışında başka bir yerde bulunmamaktadır".

14. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 181/*Futuhat* II.326.18 "minna man yarahu wa yajhalahu wa kadhalika al-hubu ma ahabba ahadu ghayri khalqahu walakinna ahatajaba 'anhu ta 'alli bihubi Zeynaba wa Su'ad wa Hindan wa Layla wa al-danya wa al-durhami wa al-jahi wa kuli mahbubi fi al-'alam. Fafanati al-shu'ar u kalamha fi al-mawjudat wa hum la ya'lamuna wa al-'arifuna lam yasama'ua shi'ran wala lughzan wala madiha wa la taghazu lan . . . min khilfu mahajabi al-sur". Türkçe tercümesi; Demirli, *Fütûhât*, 8.cilt, s. 182.

anlamına gelmektedir. İbni Arabî'nin bu konu hakkında en açık yorumları *Fütûhât*'ın ikinci cildinde ortaya çıkıyor:

> "Yorumların Allah tarafından amaçlandığını söylemiştik. Dolayısıyla Allah'a karşı bir hüküm verilemez... Şöyle ki: Allah'ın kelamından telaffuz edilen herhangi bir ayet –ki ister Kuran, ister indirilmiş bir kitap veya sayfa veya ilahi haber olsun– lafzının taşımış olduğu bütün anlamlarla birlikte ayettir. Başka bir ifade ile lafız, ayete alamettir ve kendisini o dilde indiren tarafından bu ihtimaller amaçlanmıştır. Çünkü onu indiren (Hakk), bütün ihtimalleri bildiği kadar kullarının ayete bakışlarının farklı olduklarını da bilir... Ayetten her kim ne anlarsa, anladığı o kişi adına bu ayet ile kastedilen anlamdır."[15]

Her şeyden önce ("Tanrı"nın kelamı olan) Kuran'ın tek bir mesajı değil çeşitli mesajları var. Bu mesajların her birine, okuyucunun becerisine ve haline göre değer biçilebilir. Bu çeşitlilik sınırsızdır veya en azından Kuran okuyucularının sayısı kadardır (burada İsaac Luria'nın Tevrat'ın 600.000 yüzü vardı iddiasını düşünmemek –vahiy geldiği zaman İsrail'de yaşayan Yahudilerin sayısı kadar– veya bir akademisyenin Kuran'ın sayfalarındaki her harfinin bir ilim olduğunu ve Kuran'ın 77200 harf içerdiğini hatırlamamak elde değildir).[16] Yazar'ın sonsuz aklı, O'nun "birbirine benzemeyen" kullarına karşılık vermek için, kendi metnine "değer biçebilir". Aslında, O her zaman zaten bu hermenötik ince ayarı icra etmektedir. Şeyh'in buradaki nokta-ı istinadı, Tanrı'nın her zamanda mevcut bulunmasından [omnitemporality] gelmektedir. Tanrı, mahlukatının gelecekte hangi yollarla O'nun kelamını anlayacağını görmeye muktedirdir ve bunun için yeterli kudsiyete sahiptir. İbni Arabî'ye göre, Tanrı Kuran'ın yorumlama ihtimallerinin sonsuz serpilmesine zaten şahit olmuştur, her topluluğun O'nun "bitip tükenmez kelamına" nasıl karşılık vereceğini zaten anlamış ve önceden görmüştür. *Fütûhât*'taki bu pasaj ilgimizi celp etmektedir çünkü İbni Arabî Kuran'ın sonsuz semantik derinliği için farklı ve daha karmaşık bir sebep veriyor

15. W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 244/*Futuhat* II.567.19 "wa bima qalna fi al-wujuhi anha maqsudahu illahi falaysi yatahakum 'ali Allahi walakinnhu amru muhaqqaq'an Allahi wa dhalika ana al-ayat al-mutalafazi biha min kalami Allahi biyaa wajhu kana min qurani aw katabi munazlin aw sahifati aw khabrin al-hiya fahî ayat 'alay ma tahamlahu tilka al-lafzahu min jay'i alwujuhi ayya 'alamahi 'alayhan maqsudahu laman anza laha bitilka al-lafzahu al-hawiyahu fi dhalika al-lasinu 'alay tilka al-wujuhi fanna munzalaha alimubitilka al-wujuhi kuliha wa alimu binna 'ibadahu mutafawituni fi al-nazir fiyahi wannahu kalfahum min khitabihi sua ma fahimua 'anhu fiyahi fikula man fahima min al-ayahi wajhan fidhalika al-wujhu huwa muqsudu bi hadha al-ayahi haqqu hadha al-wajidilahu". Türkçe tercüme; *Fütûhât*, 9. Cilt, s. 435.

16. G. Scholem, *Kabbalah*, New York: Schocken Books, 1974, s. 210; Müslüman akademisyenlerin görüşlerine bakınız, a.g.e., s. 239.

gibi gözükmektedir; yani bu pasaj, Kuran'ın bütün müterakim okumalarının Tanrı'sının bir çeşit retrospektif bakış açısına bağlıdır. Bu durum, Shakespeare'in *Macbeth*'e başlarken *Macbeth* hakkında 30.000 eleştirel çalışmanın ileride yazılacağını hayal etmesiymiş gibi düşünebilir.

Sahilsiz Bir Deniz: Sınırsız Metinselliğin *Eşi Olmayan* Örneği Kuran

Kitabın, her şeyin içeren bir şey olarak görüldüğü, pek alışılmadık İslami tasavvuru, yukarıda anlattığımız meseleyi kolaylaştırmaktadır. *Fütûhât*'tan okuduğumuz pasajdan hemen sonra şu kısım gelmektedir: "Kuran sahilsiz bir ummandır çünkü O'na ait bir söz, yaratılmışların sözünün aksine, sözün kendisinin talep ettiği bütün anlamları kastetmektedir".[17] Kuran-ı Kerim'in altıncı suresinde Cebrail, Hazreti Muhammed'e "*Kitap'ta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (6:38) demektedir. İbni Arabî *Fusûs*'ta, Kuran'ın "olmuş ve olacak her şeyi ihtiva ettiğini"[18] söylediği yerde, bu ayeti severek alıntılamaktadır. İbni Arabî için, "her şeyi kapsayan Kitap" olarak İslam'daki Kuran fikri, her şeyin literal olarak onun içinde bulunabileceği anlamına gelmektedir. Kuran'ın metni (bu kelime bizatihi "bir araya getirmek" anlamına gelen Arapça *kû'ran* kelimesinden gelmektedir) suretlerin sınırsızlığını, sembollerin denizini, düşünülen ve düşünülecek olan her şeyi içermektedir. Açık ifadeyle, Kuran sahip olduğumuz en yakın Tanrı metaforudur.

Bir metnin, doğru bağlam dikkate alındığında, *herhangi bir şey* – metnin eski haline döndürmeyi istediği hiçbir temel, tek-biçim anlamı yoktur– söyleyebilecek olmasının bu ihtimali Derrida'nın yazılarının en çok yanlış anlaşılan ve tartışmaya yol açan özelliği olagelmiştir. Dil felsefecisi John Searle ile kelime (terim de denebilir) değişimleri yaparak "Signature, Event, Context" [İşaret, Olay, Bağlam] makalesini "üreten" Derrida, bu makalede "literal ve *münasip anlamın* değeri her zamankinden daha problematik görünür" diye hissetmesinin sebebini açıklamaktadır:[19]

> "Yazmak, bir çeşit makine tesis eden bir işaret üretmektir ve bu makine etkileşimli olarak üretkendir; gelecekteki kayboluşum bu makinenin, işlemesini ve ürün vermesini ve kendi kendisine ürün vermesini, okumasını ve yeniden yazmasını prensipte durdurmayacaktır."[20]

17. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 245/*Futuhat* II.581.4.
18. *The Bezels of Wisdom*, s. 109.
19. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 309.
20. Age., s. 316.

Bir bakıma Derrida, İbni Arabî'nin Kuran için söylediklerini bütün kitaplara yaymaktadır: Hiçbir metnin tek, "münasip" bir anlamı yoktur, aksine yakın anlamların sınırsız ihtimaline ve metin radikal olarak farklı yollarda hep mevcut olan okunabilme ve yeniden okunabilme kapasitesine sahiptir. Derrida bağlamların metni mümkün kıldığını onaylarken, onların metni kontrol edemediğini de iddia etmektedir, metin kendisi ile daima "göndergesinden [referent] veya gösterileninden ayrılmış yapısal ihtimalleri" (s. 318) taşımak zorundadır. İbni Arabî'nin Tanrısının aksine, metnimizin nasıl okuduğunu ya da rastlaşacağı hermenötik durumları kontrol edip edemeyeceğimizi tahmin edemeyiz. Kısacası, yazar nerede veya kime, hangi koda göre anlamının çözüleceğini bilmeden kâğıdın üzerine işaretleri karalamaktadır.

"Anlam makinesi" olarak metnin bu iki versiyonu arasındaki temel farkı tesis eden şey; İbni Arabî'nin Kuran'ı sınırsız, hiçbir zaman tükenmeyen anlamların hazinesi olarak görmesidir. İbni Arabî'deki "doluluk" (bunun için Derrida'nın gözde kelimesi "bolluk"[plenitude]) nosyonu yapısökümcü metinlere tamamen yabancıdır. Derrida eserlerinde, bilhassa "dağılımın" [dissemination] "çokanlamlılık" [polysemeia] ile karışmaması için mükerrer kere uyarmıştır. Temelde asalak diyebileceğimiz Derridacı metin zengin değildir, aksine son derece fakirdir; Kuran gibi bitip tükenmeyen hazine olmaktan uzaktır; servetini çevresindekilerden alır, metnin sahibinin sunmak için hiçbir şeyi yoktur:

> "Yaşayan diskurun fantomu, tayfı, simülarkı cansız değildir; ehemmiyetsiz değildir; basitçe küçüğü ve her zaman aynı şeyi işaret eder [signify]. Küçüğün bu göstereni, çok tutmayan bu diskur bütün hayaletler gibi: serseri, macera*e*resttir. O bu yolu yuvarlıyor ve yolunu kaybeden biri gibi... doğrularını kaybeden biri gibi, bir suçlu, kötü bir tohum, bir avare, bir maceracı, bir evsiz gibi. Sokaklarda dolanır, kim olduğunu, isminin ne olduğunu bile bilmez... kökünden sökülmüş, anonim, bir eve veya ülkeye eklenemeyen, neredeyse bu ehemmiyetsiz gösteren herkesin tasarrufundadır ve hem ehil hem de ehil olmayanlar tarafından kaldırılabilir, onun hakkında hiçbir şey bilmeyenler tarafından bütün küstah tutumlara uğratılabilir."[21]

Tüm şeyler anlamına gelebilecek, iki paralel metin örneğine sahip olmamıza rağmen, Derrida'nın "herkesin tasarrufunda" dolaşan işaretleri belirli bir hafıza kaybı yüzünden son derece esnektir. İşaretlerin semantik esnekliği tam da bu özdeşlik kaybından kaynaklanmaktadır. Bu durum dolayısıyla başka bir önemli noktayı vermektedir: Derrida için metin, birliği bozan bir tehditse, İbni Arabî için metin, birliği *ifade et-*

21. Jacques Derrida, *Dissemination*, ter. B. Johnson, London: Athlone Press, 1981, s. 143–144.

me'ye hizmet etmektedir. Yapısökümcü metnin anarşist doğası ("serseri", "sapkın", "kanundışı", "maceracı", "kökünden sökülmüş, isimsiz, hiçbir eve veya yere bağlı olmayan") bağlamı bertaraf etmekte, sistemlerin kuyusunu kazmakta, "dipsiz bir delik açmaktadır"[22]; Kuran'ın birbirine hiç benzemeyen farklı yorumları bile, yine de birliği ve Kitap'ın her şeyi kuşatanlığım güçlendirmektedir; bize "bütünün içindeki detayları... bütünün parçaları olarak"[23] göstermeyi öğretmektedir. İbni Arabî'nin Okunduktan sonra "doğrulan" Kitap üzerine açıklamaları Şeyh'in Kuran'a verdiği statünün en iyi izahıdır:

> "... bir kısmı eğrilmiş kitabı doğrulturlar. Çünkü daha önce doğru iken ulemanın tevilleri onu eğriltebilir. Böylece Allah'ın razı olduğu işleri yerine getirme imkânı verdiği birisi gelir ve kitabı doğrultur. Başka bir ifadeyle, tevilinden ve fikir gücüyle kitap üzerinde çalışmaktan onu uzak tutar."[24]

Başka bir deyişle, Kuran her "kullanıldığı" (burada kullanılan "eğrilmiş" kelimesi Arapça'da okunmak ve anlaşılmak ile eşanlamlıdır) seferinde, semantik olarak bitmez tükenmez olduğunu beyan edebilmek için yeniden dimdik bir şekilde yerleştirilmek zorundadır. Şaşırtıcı bir şekilde İbni Arabî, tenzih kelimesini Kuran'a atfederek bunun da ötesine gitmektedir; Şeyh sadece Kuran'ı yorumlamayı nasıl hiçbir zaman bitiremeyecek olmamızı değil, biraz daha farklı bir noktayı tanımlamaktadır –yani, bizim yorumlamalarımızın hiçbirinin kelam-ı ilahi ile alakasının olmadığını söylemektedir. Kuran hakkında bir şey bilmediğimiz bir kitaptır– bizim bütün yorumlama teşebbüslerimizi ümitsiz tahminler serisine çeviren son derece iyi korunmuş bir sırdır.

Habermas yapısökümü, metnin "mutlak okunabilirliğinin" büyüsüne kapılmış olmayı atfettiyse, biz de Şeyh'i metnin mutlak okunulmazlığını vurgulaması ile dikkate alabiliriz. Tenzih kelimesini Kuran'a yaymayla İbni Arabî neredeyse metnin kendisine hiçbir zaman dokunulmadığım ileri sürmektedir; yani metin kendisini hiçbir zaman açığa vurmadan daima anlamlar üreterek ilerlemektedir. Bu durum Hakk'ın zuhur ediş tarzına benzemektedir; tıpkı bütün zuhuratın kelimelere sığmayan kaynağı Hakk'ın, zuhur ederken kendi zatını hiçbir zaman izhar etmemesi gibidir. Bu durum, bütün yorumlamaları ile "karşılaştırılamazlığını" daima sürdüren bir başka gizli metin örneğini akla getirmektedir; bu sefer Meister Eckhart'tan:

---

22. Age., s. 26.
23. *The Bezels of Wisdom*, s. 46.
24. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 200/*Futuhat* II.594.28. Türkçe tercümesi: Demirli, *Fütûhât*, 10. Cilt, s. 73-74.

"... onun derinliğini ölçmeyi denediğinde, onu yeteri kadar derin bulmayacak ve ondan daha derinini keşfedecek hiçbir bilge yoktur. Her ne duyuyorsak ve bize her ne söyleniyorsa başka gizli anlamlar içermektedir.[25]
... vnnd es ist auch niemant so weyss, der sy gründen woll, er fynde sy tieffer vnnd fynde mer darinn. Alles, das wir hie horen mogen, vnnd alles, das man vns gesagen mag, das hat alles eynen anderen, verborgenen synn darinn.

Eckhart için en bilge insan bile kutsal metnin dibine hiçbir zaman varamaz; çünkü bir şeyler her zaman onun gözünden kaçacaktır. Metnin bu hali, Sonu olmayan (Eckhart'ın kutsal metin yorumlanması düşüncesi gibi), *Ab-Grund* [uçurum, boşluk] Tanrı'nın tanımlanması ile bir benzerlik teşkil etmektedir. Eckhart, İbni Arabî gibi Kutsal Kitap için benzer deniz motifini kullanmaktadır (bu metaforun kökü en azından Origen'e kadar gidiyor).[26] Fakat İbni Arabî daha ileri bir noktaya varmaktadır çünkü, Tanrı'nın mutlak düşünülemezliğinin Kuran'daki hatırlatıcı ibaresini (*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur* 42:11) bizzat Kuran için de geçerli olduğunu düşünmektedir. İbni Arabî için bu jest, bir anlamda Kutsal metni dipsiz hazine sandığı düşüncesinden uzaklaştırmakta ve daha başka bir çeşit metaforun yanma taşımaktadır: Tek yönlü bir radyo. Yazar (tek yönlü bir radyo gibi), kafası karışmış okuyucusuyla her iletişim kurmayı dilediğinde, metnin anlaşılırlığını (düğmesine basıp) açıyor ve mesaj ulaşır ulaşmaz metnin okunabilirliğini ansızın (düğmesine basıp) kapatıyor.

Çağdaş bir ışıkta gözden geçirildiğinde, belli yapısökümcü jestleri yansıtıyor gibi gözüken İbni Arabî hermenötiğinin bir diğer vasfı; Şeyh'in Tanrı, İnsan-ı Kâmil ve Kuran hakkında dikkat çekici bir şekilde benzer yönden söz etmesidir, aslında tanımladığımız durum daha modern terimler ile yazar, metin ve okuyucu arasındaki ayrımın yıkılmasıdır. *Fusûs* ve *Fütûhât*'ta, İbni Arabî bu üç düşünceden ayrı ayrı bahsederken benzer terimleri ve sıfatları kullanarak; örneğin, "sahilsiz deniz" metaforu hem ruha ("Ruh sahilsiz bir ummandır"[27]) hem de Kuran'a ("Kuran sahilsiz bir umman olduğu için..."[28]) atfedilmektedir. Tanrı/İnsan/Kuran'ın eşyanın sınırsızlığına hâkim olduğunu ifade eden düşünce, İbni Arabî'nin her iki eserinde de tekrar tekrar bulunabilir:

25. M. O'C. Walshe, *Meister Eckhart:German Sermons and Treatises*, London: Watkins, 1979, vol. 2, s. 250, Sermon 51. Almanca metin için bakınız: J. Quint, *Meister Eckhart: die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1936, 2:467.
26. Bknz: Origen, *In Genesin Homiliae*, IX.I. Kutsal Kitap'ı "uluhiyetin sırlı bir okyanusu" olarak tanımlıyor, almtılandığı yer; Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, ter. Hugh Bredin, London: Radius, 1988, s. 145.
27. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 154/*Futuhat* II.552.12.
28. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 245/*Futuhat* II.581.4.

> "Allah münasebetlerin, yüzlerin ve gerçekliğin hadsiz sahibidir. ... Yüce Kuran... yani yüce bütünlük her şeyi kendisinde mecmu kılmıştır. Aynı şekilde, Allah'ın bildiği bilginin bütün sonsuz nesneleri ... bu tür bir kurbiyet vasıtasıyla insandadır."[29]

Hem İnsan-ı Kâmil'in hem de Yüce Kitap'm kendilerini, Tanrı'nın âlem-i sağiri (mikrokozmosu), yani suretlerin sınırsız ummanını yansıtan her şeyi ihata edici sonsuzluğun minyatür versiyonları olarak sunduğu bir duruma sahibiz.[30] Yazar, metin ve okuyucu arasındaki ayrımların nasıl "yıkıldığını" anlamak için; Şeyh'in yazılarındaki Tanrı ve ruh arasında olan ilişkinin tartışmalı tabiatını hatırlamak zorundayız. "Tartışmalı" diye ifade ettik çünkü hiç kimse İbni Arabî'nin nefsin [the self] uluhiyeti iddiasında, ne kadar ileriye gittiğine dair hemfikir olmamaktadır ("O gerçek sırrın bilinmesini önledi, şöyle ki, O eşyanın asli Ayn'ıdır"[31]). Bu sır, nefsin Tanrı ile arasındaki imtiyazlı ilişkisi olabilir nefsin hakikatte Tanrı'dan bir parça olması mahrem bir olgudur ve bundan dolayı "Kendini [nefsini] bilen Rabbini bilir".

Birçok modern eleştirmen, fenafillahı benliğin etkili ve çağdaş bir yapısökümü olarak zaten yorumlamışlardır (yakınlarda yapılmış Deny Turner'ın St. John of the Cross uyarlamasına bakılabilir).[32] Burada bizi ilgilendiren nokta, İbni Arabî'nin Tanrı ve nefs hakkındaki görüşünün hermenötik sonuçları ve bunların yorum faaliyetini nasıl etkilediği ve değiştirdiğidir. Kuran'ın okuyucusu, okuduğu metnin idraki güç bir şekilde Yazarı ile ilişkili veya Yazarın parçası ise; bir varlıktan başka bir varlığa bilginin nakledilmesi diyebileceğimiz geleneksel yazar/okuyucu ilişkisi artık geçerli olmamaktadır. Aksine Kuran'dan bir şeyler anlamak, tenvir olmuş biri için Kuran'ın zaten ne *kastettiğini* hatırlamaktır. Muhtemelen İbni Arabî'nin epistemolojisinin en aleni suretteki Platonik yönü; insanın bildiği her şey –buna okudukları da dahil– "unuttuklarının bir hatırlaması ve tecdididir" diye beyan etmesidir.[33] Şeyh'in bunu hermenötik olarak nasıl uygulayacağını görmek ilginç olabilirdi, bu tür bir yazar/okuyucu ilişkisi için meydana çıkan metafor acaba ne olabilirdi? Kuran'ın yazarı gerçekten "insanda toplanan bütün eşyanın bilgisi-

29. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 156/*Futuhat* II.671.5; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 241/*Futuhat* II.134.21; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 155/*Futuhat* II.686.4.

30. Genel İslamî gelenek, Hazreti Peygamber'in ahlakını Kuran ile eşanlamlı görmektedir, Peygamberin kendisi bile Kuran ile "Azim" sıfatından dolayı "aynı" sayılmaktadır: '[her kim] Kuran'a bakarsa, göreceği şey ona bakmakla Allah'ın Resulüne bakmanın arasında hiçbir farkın olmadığıdır'. Bkz.: W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 241/*Futuhat* II.346.12.

31. *The Bezels of Wisdom*, s. 133.

32. D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993, s. 237.

33. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 154/*Futuhat* II.686.4.

ne" (a.g.e.) sahipse, yorumlama her şeyden öte keşfedilmemiş şeylerin hatırlanması ve var olan fakat örtülü duran bir şeylerin ortaya çıkmasıdır. Kuran'ı anlamak onun yayılmasına iştirak etmektir.

Olumlayıcı Hermenötik: Çoklu Anlamın Kutlamaları

Çoklu anlam Sufi/yapısökümcü hermenötikte ortak bir özellik olarak, kabul edersek her iki şahıs ona karşı müspet, olumlayıcı bir tavrı paylaşmaktadır. Ne İbni Arabî'nin ne de Derrida'nın kendi metinlerinin mutlak özgürlüğü ile ilgili bir problemi yoktur. Yüzleştiğimiz gerçek, her okuyucu onların metinlerinde arzuladıklarını buluyor olması ve bu iki düşünür bundan dolayı herhangi bir korku veya kaygı yansıtmıyor olmalarıdır. Şeyh'in durumunda, bu durumun sebebi muhtemelen Şeyh'in Kurani yorumun meydana gelişini; *batından zahire* bir hareket ve Kutsal Kitap'ın sınırsız potansiyelinin ortaya çıkması olarak görmesidir. Şeyh'in yaratılış anlayışı, aralıksız bir şekilde eşyanın yokluktan vücut bulması olarak dikkate alındığı takdirde, İbni Arabî'nin hermenötiğinde çoklu anlamlara karşı açık, yüreklendirici bir tutum bulmak hiç şaşırtıcı olmamaktadır:

> "Bu hızlı değişimin ve sürekliliğin sebebi ise, aslın bu durumda olmasıdır. Böylelikle oluşa, mertebesinin hakikatinin gerektirdiği şeyi vermiştir ki, kendisi sürekli yaratan ve âlem daima muhtaç hale gelir. Bütün varlık, dünya ve ahirette sürekli hareketlidir. Çünkü yaratma, bir durağanlıktan meydana gelmez. Allah'tan gelen sürekli teveccühler ve tükenmeyen kelimeler vardır."[34]

İbni Arabî'deki Heraklitçi sürekli akış ve daimi yaratılış halindeki bir dünya anlayışı yorumlama faaliyetinde kendi mikrokozmik (âlem-i sağirini ilgilendiren) eşdeğerini kolayca bulmaktadır. Kuran'a göre, "halin daima yeni" olması farklı okuyuculara farklı şeyler sağlamakta ve Kuran okumak, bir ayetin *batınını* kişinin kendi hayatına uygulanabilir bir şekilde daima *zahire* dönüştürme anlamına gelmektedir. Bu bakımdan İbni Arabî tamamıyla Aristocu (ve pek makul bir biçimde İbn-i Sinacı) oluyor;[35] İbni Arabî, Stigaralının aktüalitenin mümkünat *üzerindeki* imtiyazını, kendi yaratılış tasavvuruna "rahmet" mefhumunu da ekle-

34. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 102/*Futuhat* II.280.31. Türkçe Tercümesi: Demirli, Fütûhât, 8.cilt, s.58.

35. "Yokluk" ve "kötünün" birlikteliği bize İbni Sina'nın *Risale-i fi'l aşk* isimli eserini hatırlatıyor. Bu risalesinde, İbni Sina "maddesellik ve yokluğun" kötü olmasından ve "gerçekliğin faziletinin" – İbni Sina'nın ifadesiyle – "varlıkların var oluş sebebinin aşk olmasından" dolayı eşyaya varlık kazandırdığını anlatmaktadır. Alıntılandığı yer: S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964, s. 262.

yerek, tekrarlamaktadır. Sebepsiz lütüfta (*itminan*), Tanrı mümkün şeylere vücut vererek onları yokluğun "ıstırabından" kurtarmakta, onlara merhamet etmektedir, İbni Arabî varlık kazanmayı, "varolmanın tatlı zevki" diye yorumlamaktadır.[36] Bu anlamda yorumlanmış bir ayet yorumlanmamışın üzerinde bir imtiyaz kazanmaktadır. Bu mantığı takip edersek, Kuran'ı anlamlı bir şekilde okumak ve anlamak onun üzerine bir "rahmet" sahibi olmaktır.

Yorumu, merhametin metne hayat vermesi olarak tanımlayan bu düşünce, Arapça'nın nefes ile ilgili özelliğinden kaynaklanmaktadır; bu durum, bildiğimiz üzere bütün Sami dillerinin standart bir özelliğidir. محمد (mhmd) harfleri bizim onlarla nefes alıp hayata getirmemize kadar (muḥammad) hiçbir anlama gelmemektedirler. Bu anlamda, her bir kelimeyi okumak bir yorumlamayı tesis eder, her kelime için birkaç farklı yollarda nefes alıyoruz ve anlamı her seferinde değiştiriyoruz. Öyleyse, bir metni okumak onu aniden yorumlamaktır düşüncesi Arapça'da somut bir gerçeklik bulmaktadır.

Derrida çoklu anlamın pozitif bir olumlamasını İbni Arabî ile paylaşıyorsa, bu kesinlikle "Tanrı'nın bütün çeşitliliğin (*hilaf*) kökünde"[37] olmasından dolayı değil, daha ziyade Y/yazarın yokluğunun ve kökenin konu dışılığının Nietzscheci olumlamasından dolayıdır. Hâlâ –bütün müteakip gelenleri kontrol eden ve onları tanımlayan– metindeki "asli anlamı" takıntı haline getiren yorumcuların işlerini, Derrida "paleonomi", fosilleşmiş anlamları korumak için olan anlamsız arzu, olarak onları göz ardı eder: "Neden eski bir isim devam ettirilmeli? Neden yeni bir anlamın etkileri hafıza tarafından söndürülsün?"[38] Sayfadaki işaretler dışında her şeyden yoksun olmaları gibi bir nostalji için Derrida'nın zamanı yok gibi görünmektedir; onun hermenötiği (veya anti-hermenötiği) tam olarak her metni maskeleyen bir yokluktan kaynaklanmaktadır. *Ouevre*'si boyunca Derrida metinsel şartların –boşluk, dipsiz kuyu, kimsesiz, serseri olarak metin– bu ab-orijinalitesini tanımlamak için bir dizi metaforlar ile uğraşmaktadır. Bunu yaparken hiçbir zaman istenmeyen bir durum olarak bu daimi başıboşluğun, bu aralıksız kendine mal etmeye karşı duyulan sabit hassasiyetin matemini tutmaz:

> "Kendisini bu tarzda tekrarlayan grafem, öyleyse ne alana ne de doğal merkeze sahip. Fakat onları hiç kaybetti mi? Onun dışmerkezliliği bir merkezsizleşme mi? Merkezin yokluğuna hayıflanmaktan ziyade merkeze yönlendirmesi olmaması olumlanamaz mı?"[39]

36. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 87/*Futûhât* II.248.24.
37. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 338/*Futûhât* III.465.25.
38. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 3.
39. "Le graphème, à se répéter ainsi, n'a donc ni lieu ni centre naturels. Mais les a-t-il jamais

Derrida'nın yorumlama üzerine olan çalışmalarında, bize rehberlik edebilecek olan bir son bulmanın üzerindeki pek istekli, neredeyse varoluşçu olan vurgulara nasıl hareket ettiğini görmek zor değildir, Derrida metin okumak için yazarların bize ne söylemeyi denemeleri hakkında kaygılanmadan bize meydan okumaktadır. İbni Arabî için bu metnin çoğalmasına ve üremesine sebep olan –Tanrı'nın bütün yorumlamalardaki– sonsuz *mevcudiyet* iken, Derrida için bu metne özgürlüğünü veren –"onu kuran sonsuz yokluk" (*l'inepuisable... absence de fond*)[40]– bir sonsuz yokluk olmaktadır.

Sonsuz mevcudiyet/sonsuz yokluk: Bu yazarların (sırasıyla) Arapça ve Fransızca'larındaki "sonsuzluk" kelimesiyle, bu iki farklı yazar arasında nasıl bir bağlantı kurabileceği söylenebilir? Bu kelimeler (sonsuz mevcudiyet ve sonsuz yokluk), yani yapısökümcü "sonsuz yeniden katlamanın dipsizliği" (*redoublement infini*)[41] ile Kuran'ın "sahilsiz ummanı" arasında ne ölçüde bir köprü tesis edebilir? Onlar aslında aynı kelimeler mi? Ve daha önemlisi: Metine göre, ne zaman Tanrı'nın aklının idrak edilemezliği O'nun yokluğu ile bir şekilde aynı anlama gelir? Eğer sonsuzlaştırıcı kutsal niyet ile onun kaldırılması aynı hermenötik özgürlük ile sonuçlanıyorsa, birisi süregelen ayrımı bir şekilde rahatsız etmemeli mi?

Hahamlar ve Şairler

Bu soruya cevap vermenin bir zorluğu Derrida'nın yazılarının tonundaki ve tarzındaki dikkate şayan çeşitlilikte yatmaktadır, bu çeşitlilik "Derrida" veya "yapısöküm" denen şeyin başka bir yazar ile herhangi muntazamca, basitçe yapılabilecek mukayesesini zorlaştırmaktadır. Derrida'nın yorumlama faaliyeti üzerine yazdığı önemli iki makalesi –"Edmond Jabés and the Question of the Book" [Edmond Jabés ve Kitabın Sorusu] (1964) ve "Signature, Event, Context" [İşaret, Olay, Bağlam] (1971)– söz konusu edilen şeyin örnekleridir. Derrida ilk makalede Edmond Jabés'i, Abraham Abulafia, Isaac Luria ve Rabbi Moses de Leon'a giden bir gelenekten faydalanıyor gibi gözükürken, ikinci makalesinde ise içerik ve şekil olarak Wittgenstein, Austin ve Wisdom'a yakınmış gibi gözüküyor. "Jabés makalesinde bulduğumuz Kabalacı metaforların (şehir, orman, çöl, Kitap, harf) bolluğu Derrida'nın Searle'a teknik bir

perdus? Son excentricié est-elle un décentrement? Ne peut-on affirmer l'irréférence au centre au lieu de pleurer l'absence du centre?" Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, s. 432. Kullandığımız İngilizce tercüme: Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge & Kegan, 1978, s. 297.

40. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 70.

41. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 296.

cevap olarak yazdığı makalede (ikinci makalede) belirgin bir biçimde bulunmamaktadır. Her iki makalenin aynı noktaları göstermesine rağmen –yazarın yokluğu yorumlamanın temel bir şartıdır; metin hakkında kaçınılmaz, *onulmaz* şekilde bir şey vardır, anlamı denemeyi ve kontrol etmeyi ummamalıyız– noktalar dikkat çekici şekilde farklı dillerde yapılmıştır. Derrida'nın Jabés üzerine olan makalesine bir eleştiri çalışmasından ziyade onu midraş (Eski Ahit'in İbranice'de yapılan tefsirleri) parçalarına dönüştüren Yahudilik ile ilgili yorumlamalar saçılmışken, "İşaret" makalesinde alıntılanan tek haham, J.J. Austin'dir. "Jabés" makalesinde öğrendiğimiz "Tanrı bizim konuşmamız için kendisini kendisinden ayırdı... O bunu konuşarak değil sessiz kalarak, onun sessizliğinin onun sesini yarıda kesmesine izin vererek yaptı"[42] iken, "İşaret" makalesinde bu düşünce bir şekilde farklı kelimeler seçilerek anlatılmaktadır: "Göndericinin, gönderenin bulunmaması ve terk ettiği işaretler onu mahrum etmekte ve onun mevcudiyetinin ötesinde etkiler üretmeye devam etmektedir... bunlar yazmanın yapısına aittir".[43] Metnin yerinde durmayan doğası şu tabirin içine saklanmıştır: "Yazı, Ayrılık anı olarak çölün anıdır".[44] Bu cümle "İşaret" makalesinde ise "yazının bütün mutlak sorumluluktan mahrum tekrarlamalı bir yapı olmasından dolayı, temel bir sürüklenme"[45] diye yeniden ifade edilmektedir. Başka bir deyişle, özü itibarıyla benzer fikirler kendilerini iki farklı kelime grupları ile ifade edilmiş bulmaktadırlar. Derrida'nm "Jabés" üzerine, pek açıkça taklit ettiği/parodileştirdiği (neredeyse kendisine "Reb Derissa" deme noktasına gelmişti[46]) Yahudi yorum geleneğinin metafor dolu teolojik dilde yazarken, ikinci makalede ise düzgün örnekleri ve ifadelerin açıklığı üzerine vurgusu ile Oxford Okulu'nun (Austin, Ryle, v.b.) arı, kusursuz terminolojisini aratmıyordu.

Derrida'nın hangi dilde en rahat hissedeceği kesinlikle herkes tarafından malumdur. Yeteri kadar insan Derrida'yı çeşitli, dikkatlice önceden tertiplenmiş Sokratik/Sami kutusuna yerleştirmeyi zaten denemişti; yakınlarda yapısökümün yeni bir versiyonunu –"apofatikten olmaktan çok peygamberidir, Hıristiyan Neo-Platoncularından daha çok Yahudi peygamber ile temastadır"[47]– ifade ederek John Caputo bunu yapmıştı.

42. "Dieu s'est sépare de soi pour nous laisser parler, nous étonner et nous interroger. Il l'a fait non pas en parlant mais en se taisant . . . Cette différence, cette négativité en Dieu, c'est notre liberté . . ." *Writing and Difference*, s. 67, *L'Écriture*, s. 103.

43. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 313.

44. "L'écriture est le moment du désert comme moment de la Séparation."*Writing and Difference*, s. 68, *L'Écriture*, s. 104.

45. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 316.

46. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 300.

47. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*,

Alenen seküler olan düşünürlerin ileri sürdükleri dini yorumlamalarını anlamada her zaman oluşabilecek riskler olduğundan dolayı bu durumda da aşikâr bir tehlike ortaya çıkmıştır. Thomas Altizer, Derrida'nm eserlerindeki boşluğun ve hiçliğin göz ardı edilemez rolünü gözden kaçırmadan onun "Yahudi teolojik düşünür"[48] olduğunu vurgulayan en usta kişidir. "History as Apocalypse" makalesinde, Altizer metinlerin kökenlerinin yapısökümcü kaldırılışını *zim-zum* –Yehova'mn yaratılışı mümkün kılmak için kendisini geri çektiği Kabalacı düşünce– ile bir tutmaktadır. Altizer, Derrida'nın önceden seküler terimlerde metne yaptığını, Jabés üzerine olan makalede dini terimlerde Tevrat'a nasıl yaptığını anlamamıza yardımcı olmaktadır –"Jabés" makalesinde, metnin özgürlüğü aslında Tanrı'nın hediyesi olan sessizlik; Tanrı'nın sahneden geri çekilme kararı ve O'nun mahlukatının kendi akıllarını meydana getirmesine izin vermesidir. "İşaret" makalesinde, "göndericinin bulunmayışı" ifadesi herhangi teolojik bir ima yapmadan bunu ifade etmektedir. Yine aynı makalede, metnin "temel sürüklenmesi" herhangi merkezden veya referans noktasından mahrum bir evrende gizli veya gizli olmayan bir şekilde meydana gelmektedir.

Şimdiye kadar sonsuz metine dair vardığımız *üç* sebebin hiçbiri bizi İbni Arabî'ye yaklaştırmamaktadır. (1) bir metin hiçbir şey söylemez çünkü onun Yazarı yok (Derrida), (2) bir metin bir şeyler söyleyebilir çünkü onun Yazarı kontrolden vazgeçer (Kabala), (3) bir metin bir şeyler söyleyebilir (ve onu "anlamlandırıyor") çünkü metnîn Yazarı onun bütün anlamlarını tasarlar (İbni Arabî).

Mükerreren karşı karşıya kaldığımız Derrida ve İbni Arabî'nin sonsuz hermenötiği arasındaki temel fark aslında mesajın sorusuna dayanmaktadır. Hermenötik kelimesinin (etimolojisini hatırlarsak, peygamber [Tanrı'nın haberini taşıyan] Hermes'ten geliyor) tam temelinin içine kurulmuş, bir varlıktan diğerine tek, spesifik bir şey söylemek için gönderilmiş bir mesaj olarak metin düşüncesi Derrida'mn hahamsal/Rousseaucu yorumlamadan hoşlanmamasına açıklamaktadır –bu anlayış yorumu (Alan Bass'ın zeki ifadesini kullanarak) "asli bir hakikate doğru maalesef zorunlu bir yol olarak" görmektedir.[49] Başka bir ifadeyle, iki tür yorumcu vardır; şairler ve hahamlar. "Üstün olan Tanrı'nın veya silinmiş bir yazarın ortadan kayboluşunun"[50] sonsuza dek farkında olmayan haham, hâlâ kökeni araştırmakta, hâlâ anlamı geri kazanmayı

Bloomington: Indiana University Press, 1997, s. xxiv.

48. 'History As Apocalypse'; T. J. Altizer (ed.), *Deconstruction and Theology*, NY: Crossroad, 1982, s. 176.

49. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 311, dipnot 3.

50. Age., s. 294.

denemekte, hâlâ metni esasında mektup kabilinden terimlerde *belirli* bir yerden *belirli* bir mesaj olarak görmektedir. Diğer taraftan Derrida'nın şairi metnin sırrını, dipsiz boşluk olduğunu en sonunda anlamaktadır; önündeki sembol dolu kâğıdın "ne doğal bir mevkiye ne de doğal bir merkeze sahip olduğunun" (*ni lieu ni centre naturels*)[51] farkına varmaktadır. Burada Fransız varoluşçularının hatırasına, Derrida'daki metne verilen "sahici" bir cevaptan bahsedebiliriz; poetik okumalar hahamsal olanın aksine okuma eyleminde belirli bir boşluk ile karşılaşmakta ve onu tasdik etmektedir. Onlar rehberin yokluğundan korkmamaktadır.

Eğer hermenötik, bir metnin *tamamen ötekisine* [tout autre] ulaşma girişimi olarak anlaşıldıysa, Derrida'nın "yazmanın fenomenolojisi imkânsızdır"[52] diye hissetmesinin ve şairlerin metnin "temeline" ulaşmak ve böylece onun "doğru anlamını, sahici ve asli anlamını" (*le sens véritable... le sens authentique et originel*)[53] tesis etmek için Husserlci bir arzuya sahip olmamalarının nedenini anlayabiliriz. Haham tarafından reddedilen metnin mutlak yüzeyselliği şair tarafından kucaklanmaktadır. Derrida'nın "yorumun iki yorumu" arasındaki seçim üzerine, Levi-Strauss makalesinin sonların doğru söylediği ünlü sözler; burada konuştuğumuz metne karşı tutumundan veya antropolojik araştırmadan daha fazlası olduğunu açıkça göstermektedir:

> "Öyleyse yorumlamanın, yapının, göstergenin, oyunun iki yorumlaması vardır. Birisi anlamını çözmeyi arar, bir hakikatin veya göstergenin düzeninden ve oyundan kaçan bir orijinin anlamını çözme rüyalarını arar ve bu bir sürgün olarak yorumlamanın gerekliliğini yaşar. Bundan böyle orijine doğru dönemeyen diğer [yorumlama] oyunu olumlar ve insanın ve hümanizmin ötesine geçmeyi dener, insanın ismi ... güven tazeleyici kaynakta, orijin ve oyunun sonunda, tam mevcudiyetinin hayalini kuran varlığın ismi olur."[54]

Derrida, hangi yolun seçilecek yol olduğuna dair aslında herhangi bir şart koşmamasına rağmen, her bir yolu tanıtmak için kullandığı kelime seçimi, herhangi bir öneriyi gereksiz kılar. Bu dikkat çekici mukayesede; kilitsiz veya deşifre edilmiş şeyler olarak metnin "müteessir,

51. Age., s. 297.
52. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, ter. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, s. 68; Fransızca metin: *De la grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1967.
53. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 156.
54. "Il y a donc deux interprétations de l'interprétations, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérite ou une origine echappant au jeu et a l1ordre du signe, et vit comme un exil la necessite de l'interpretation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme etant le nom de cet être qui . . . a rève la presence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu." *Writing and Difference*, s. 292, *L'Écriture*, s. 427.

negatif, nostaljik, suçlu, Rousseaucu" anlayışı ile metafiziğin semantik çıkmaz sokağına değil, "izin yeni ufuklar açan macerasına" götüren metnin "keyifli", "Nietzscheci", "aktif" olumlanması kıyaslanmaktadır (a.g.e.). Başka bir deyişle; Derrida hahamın oyunu *sonlandırıyormuş* gibi gözüken sıkıcı, tövbekâr, monolojik kasveti ile şairin oynamayı arzulayan, hiçbir zaman oynamayı durdurmak istemeyen, heyecanı seven, maceracı hermenötiği arasında aslında Romantik bir ayrım yapmaktadır. Öyleyse hahamlar ile yapısalcı antropologlar ortak bir şeye sahipler: Metni bir macera olarak değil, bir bulmaca olarak görmektedirler. Metni toparlamalıyız ve onu ait olduğu yere geri götürmeliyiz; onu basitçe elimizde tutamayız ve alabildiğince farklı bir şey için kullanamayız.

Derrida'nın ısrar ettiği bu iki yorumlama düşüncesi "kesinlikle bağdaşmamaktadır"[55] ve İbni Arabî'nin birçok yolla öngördüğü şey ise bu iki pozisyon arasındaki melez bir mütevassıttır [intermediary]. Derrida'nın terimleriyle ifade edersek Şeyh hem bir şairdir hem de hahamdır. Onun hermenötiği ortaçağ İslami bağlamı içinde "sahici" anlamın yapısökümcü reddini ve metnin tamamen çağdaş bir özgürleştirmesini ifade eder fakat aynı zamanda onun hermenötiği aynı zamanda bize "bir şey" söylemeyi deneyen, gönderen olarak yazar kavramını hâlâ devam ettirmektedir. Tek fark bu "bir şeyin" sınırsız bir şekilde kişiden kişiye, andan ana, yerden yere değişmesidir. Her iki düşünür, metnin farklı insanlara farklı şeylerin sonsuz çeşitliliği anlamına geleceğini düşünmektedir fakat İbni Arabî "anlamı" temel olarak *geçişken* görmektedir; bu durumda bilgi okuyucuya kitabın dışındaki "Bir Şey" tarafından "indirilmektedir".

Seküler okuyucular, ihtiyaçları olmamasına rağmen, bütün bunları doğaüstü bulmaya başlayabilirler. Derrida gibi İbni Arabî de, metinleri şifresi çözülecek sır olmasından daha çok, keşfetmek için fırsatlar olduğunu düşünmekte; yani kapatmaktan ziyade açma (*fütûhât)* olarak görmektedir. Bu durum, İbni Arabî'nin yorumu seyahat veya geçiş metaforları ile sık sık ilişkilendirmesinden görülebilmektedir: *Fusûs*'ta okuduğumuz üzere, "yorum gördüğümüz suretlerin ötesindeki şeylere geçmek anlamına gelmektedir".[56] Tamamıyla yapısöküme tabi tutulabilecek "ötesinde" fikri burada geçmektedir, yorumlamanın gittiği kadarıyla, Şeyh, Derrida'nın yaptığı gibi, "anlam" kelimesini hiçbir zaman problemleştirmiyordur. Burada bizim meselemiz bu nokta değildir; her iki düşünürün hermenötiğinde tanımlanan kesinsizlik ve bir macera unsurunun şeklidir. Her iki düşünürde, Ötekinin ehemmiyeti ve konu-

55. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 293.
56. *The Bezels of Wisdom*, s. 99.

mu temel olarak farklı olmasına rağmen, metin radikal olarak öteki olan bir şey ile karşılaşma vasıtası haline gelmektedir. Bu durum en iyi şekilde İbni Arabî'nin Kuran yorumlamak hakkında dediklerinde değil, rüya tabirine dair açıklamalarında ifade edilmektedir. *Fütûhât*'da, İbni Arabî "tabir" [rüya yorumu] kelimesinin kök anlamından, karşıya geçmek anlamına gelen *ubr*'den (عبر) faydalanıyor:

> "Hadiseleri bildirmeye ibare ve rüyadaki tabire 'tabir' denilmesinin sebebi, haber verenin söylediği sözle 'ubur' (geçmek) ediyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle kişi sözüyle nefsinin mertebesinden [ç.n.: metnin orjinalinde burada '*hadra*' kelimesi kullanılmaktadır ve literal olarak 'var olma durumu, mevcudiyet' anlamına gelmektedir] dinleyenin nefsine geçmektedir. Öyleyse haber veren insan, sözü bir hayalden başka bir hayale aktarmaktadır ve dinleyici de –anlayışı ölçüsünde– aktarılan sözü tahayyül etmektedir."[57]

"Yapısökümcü unsur" olarak böyle bir şey var ise "anlam" daima başka bir semantik adıma kalırken; yazarların kendi *oeuvre*'lerinde, göstergelerin sadece bize daha fazla göstergelere götürebileceğinin farkına vardıkları bir unsurdur Rousseau gibi, İbni Arabî de hiçbir zaman bu unsuru doğrudan tekrarlamadan, rahatsız edici bir şekilde ona yaklaşmaktadır. Bu pasajda, İbni Arabî tabiri "hayalden hayale" –suretten surete– sembollerin aktarımı olarak görmektedir. Şeyh ibare eden ve tabir eden –göstergeleri üreten ve onları okuyan– arasındaki ayrımı onların etimolojilerini aynı köke, "ubur" (geçmek) kelimesine yerleştirerek silmektedir. Onu üretmesine veya okumasına bakılmaksızın dile dahil olmak zaten ondan ayrılmak, kendi ve öteki arasındaki belli bir eşiği geçmek anlamına gelmektedir. Tabir artık bir çıkarım meselesi değil, daha çok bir yükleme noktası olmaktadır.

İbni Arabî'nin "sahilsiz bir deniz" yüklemesi ve Derridacı metnin "negatif dışmerkezlilik vasıtasıyla geçişi"[58] kavramı arasında ikna edici sathi bir benzerlikten daha fazlasının kurulup kuralamayacağı noktası karanlık kalmasına rağmen, Derrida *écriture* üzerine olan söyleminde dolaşmak/seyahet etmek nevinden metaforlardan hoşlanmaktadır. Yine de metinsel açıklığın, maceranın ve çoğul anlamın esrarengiz analojik yan etkileri görünüyor gibidir. Muhakkak ki "maceracı aşırılık"[59] hâlâ "karşıya geçmenin/uburun" bir sonucudur; temsil edilemeyen bir kökenden ayrılmıştır ve "önceden belirlenmiş yoldan" yoksundur. "Issız bataklık vasıtasıyla mevcut sonsuzluğa" biçim vermek zorundadır ve bu

57. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 119/*Futuhat* III.454.1. Türkçe tercümesi: Demirli, *Fütûhât*, cilt 13, s. 398.
58. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 297.
59. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 54.

(Derrida'nın Lautréamont'un önsözünde söylediği gibi) "ilerlerken kendi temelini yıkan ve inşa eden yolun istila edici izlerini"[60] üretmektedir. Bağlamların kontrol edilemez çoğunluğu ile beraber bu imkânın, herhangi bir Göndericinin yokluğunda metni çoğaltabilen bir gayrı-teolojik sonsuzluk kavramını ileri süren Derrida'nın hermenötiksizliğinde, Hakk'ın yerine geçebileceğini hissedilebilir. Tanrı'nın sınırsız aklı, aynı ölçüde sınırsız (fakat aşkın olmayan) hermenötik ihtimaller denizinin yerine koyulabilir; yine de metnin esnekliği aynı kalmaktadır.

Tutarsızlıklar

> Kitapları da farklı... Bunların felsefi doğaları devamlı tezi ve antitezi, bir doktrinin sertçe lehinde ve aleyhinde olanını içeriyor. Karşıt kitabını içermeyen bir kitap tamamlanmış olarak görülemez.
>
> Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"[61]

Derrida ile İbni Arabî'deki; metnin semantik ihtimallerinin sonsuzluğunda metnin tek, sırlı anlamının yokluğuna ortak bir vurgu, bağlamın doyurucu gücüne karşı *büsbütün* bir güvenmeme ve her iki yazarın çözülen bir bulmacadan ziyade girişebilinen maceralar olarak yorumlamaya/ifade etmeye bakışları... gibi ortak özelliklere ek olarak, tutarsızlıktan bahsedilebilir.

Böyle bir kelime bu düşünürlere bir saldırı olarak görülemez, daha ziyade birisinin yazarken göze aldığı, bilhassa bir yazarın metin hakkında yazmaya başlamasında ve insanların onlara cevap verdiği yollardaki kaçınılmaz risklerin sadece bir gözlemidir. Dahası, İbni Arabî ile Derrida'yı birleştiren sadece tutarsızlığın *olgusudur;* göreceğimiz gibi, her iki düşünür birçok şekilde sonsuzlaştıran hermenötiklerinin kendi uyarlamalarıyla çelişmektedir.

Her iki durumda da Derridacı/Ekberî okulların içindeki belirli unsurlar böyle bir durumun olmadığını göstermektedir. İbni Arabî ve Derrida'nın kesin yorumlamaları "yanlış" veya "güvenilmez" diye çeşitli göz ardı edişleri, hiçbir şekilde kendi metin teorileriyle herhangi bir probleme sebep olmamaktadır. Bu son bölümün gayesi kısaca, her iki düşünürün yorum hakkında ne *söyledikleri* ve nasıl *yorumladıkları* arasındaki nadir fakat aşikâr farklılığın gösterilmesidir.

İbni Arabî Kuran'ı "sahilsiz bir umman" olarak görmesi, onun bazı yorumları "fesat" veya "zoraki" olarak göz ardı etmesine engel olma-

60. Age., s. 38.
61. Donald A. Yates and James E. Irby (eds), *Labyrinths*, London: Penguin, 1987, s. 37.

maktadır.[62] Diğer taraftan, *Fütûhât*'ın bazı bölümlerinde İbni Arabî, belirli yorumlamaları veya belirli düşünceleri "imkânsız" diye tasnif etmekten sakınmamızı söylemektedir. Ona göre, çünkü Tanrı'nın azametinin karşısında hiçbir şey imkânsız diye beyan edilemez:

> "Hayalin Mevcudiyeti ne kadar geniş! İçinde imkânsız şeylerin varoluşu zahir oluyor.[63] Berzah (Hayal) bu serbestliğe sahip iken –ki o Allah'ın yarattıklarından biridir– Yaratan'ın nasıl olduğunu zannedersin? Hal böyle iken Allah hakkında nasıl olur da 'sınırlılık' hükmü vermeye niyetlenir ve 'Allah imkânsıza güç yetiremez' dersin."[64]

Burada İbni Arabî'nin hedefi rasyonel düşünürlerdir. Bunlar neyin geçerli neyin geçersiz olduğunu tahkik etmek için "ilahi hediye" olan *vehbe* değil, kendi akli melekelerine dayanmaktadırlar. Bu anlamda, yukarıdaki pasaj kendi yorumlamalarıyla hemfikir olmayan bütün yorumlamaları "fesat" olarak göz ardı eden rasyonel düşünürlere karşı İbni Arabî'nin tükenmez delilinin bir kısmını şekillendirmektedir. İbni Arabî'nin burada, rasyonel doğrulamanın temelini çürütmek için Yaratıcı'nın sonsuzluğu (sınırlandırması olmayan) ile iştigal etmektedir: diğer bir ifadeyle İbni Arabî, mümkün ve imkânsızın dışında duran bir Tanrı fenomenine dair hüküm verirken anlamlı kıstas olarak mümkün/imkânsızlık fikrinden sakınmaktadır: "Öyleyse [eğer imkânsız ortaya çıkacaksa] Tanrı hakkındaki akli melekelerin hükmü ve onun yorumlamalarının bozuluşu nerededir?" (a.g.e). Eğer Tanrı gerçekten sınırsız ve mümkün veya imkânsız her şeyi yapabilmeye muktedir ise, kendi sınırlı rasyonel melekelerimizi başka yorumlamalara "fesat" demek için kullanabilir miyiz?

Yine de İbni Arabî belirli yorum çeşitlerini iki sebepten ötürü "zoraki" addetmektedir. Bazı durumlarda, İbni Arabî saikten şüphelenir "krallar ile yüksek seviyelerin peşinde koşan" saltanat âlimleri kendi velinimetlerinin şahsi arzuları ile beraber gidebilmek için Kuran'ı yorumluyorlar.[65] Asıl önemli olan, diğer gruplar çünkü onlar "itidalli değiller fakat yorumun derinliklerine öylesine düşüyorlar ki vahyin sözleri ve anlam arasında hiçbir münasebet kalmıyor".[66] İbni Arabî bunu birkaç yerde vurgulamaktadır, yorumlama ile literal anlam, *batın* ile *zahir* arasında bir irtibat olmak zorundadır. Aksi takdirde, yorumlayıcı hakikate hiçbir hürmeti olmadan sadece "düşüyor".

62. Bknz: W. G. Chittick, *Sufi Path,* s. 121/*Futûhât* II.312.23 and also age., s. 202/*Futûhât* III.69.30.
63. Age., s. 124/*Futuhat* II.312.4.
64. Age., s. 124/*Futuhat* II.183.8. Demirli, *Futûhât*, 7. Cilt, s. 214.
65. Age., s. 202/*Futuhat* III.69.30.
66. Age., s. 201/*Futuhat* II.594.28.

Yorumda asli metinle *irtibata* ve buna bir şekilde sürdürülen inanca olan bu ısrar önemli bir noktadır, özellikle İbni Teymiye tarafından suçlanan *Fusûs*'taki bu türden pasajlarla karşılaşınca hatırlanmalıdır. İbni Arabî'nin *Fusûs*'ta sık sık sergilediği şey Kuran'dan bilinen ifadeleri ve hikâyeleri kendi düşünce sisteminde üzerlerine radikal olarak farklı anlamlar yükleyerek onları yeniden yazma meylidir. Bu sebepten, İbni Arabî apaçık bir ayeti *Rabbinizden sakının* (4:1) almakta ve onu şu anlamda yorumlamaktadır: "Görünen yönünüzü Rabbiniz için siper edinin ve iç yönünüzü görünen yönünüz için siper ediniz".[67] Burada Heidegger'i düşünmek bize yardım etmiyor. Heidegger, Sokrates öncesi filozof Aniksimander'in "Burada da, tanrılar mevcudiyete geliyor" (*eina gar kai entautha theos*) fragmanını alıyor ve onu çok daha Heideggerci anlamda yorumluyor: "İnsan için tanıdık mesken Tanrı'nın mevcut olması için açılan alandır".[68] Bu örneklerin herhangi birinde, asıl olan ve onun yorumlaması arasında yatan münasebeti görmek zordur. *Fusûs*'un bazı yerlerinde yankılanıyor gibi görünen Augustinci yorumlama ilkesi (literal anlam açık olmadığı zaman sadece alegorik olarak yorumla) bile burada seçilen ayetin sarihliği tarafından ihlal edilmektedir.[69]

Okuyucuyu belki de Şeyh'in "zoraki yorum" bakışına karşı kuşkulu kılabilecek husus, İbni Arabî'nin hermenötiğinin diğer bir özelliğidir; yani yorumlanan anlamın bir parçası olarak sayfadaki harflerin fiziksel ayarlanmasını da kattığı dikkatli yoldur. *Fusûs*'un 17. bölümünde, örneğin, İbni Arabî, Muhammed (محمد) isminin bitişik *ve* ayrı harflerden oluştuğunu ve Davud (داود) isminin ayrı harflerden oluştuğunu göz önünde bulundurmaktadır. Bu gözleme göre, Davud isminin bitişik harflerinin "hediyesi", "onu âlemden kesip almak" anlamına gelirken, bitişik ve ayrı harflerden müteşekkil peygamberin isminden ise Tanrı'nın eşzamanlı olarak "Onu [peygamberi] hem Kendisine bağladığını hem de âlemden ayırdığını, böylece her iki hali birleştirdiğini" göstermektedir.[70] Eğer metnin Yazarı bizatihi Sonsuzluk ise, hiçbir ihtimale yer olamaz. Çünkü her harfin vuruşu, bir sayfadaki dörtlüklerde veya satırlarda sessiz harflerin her sayısı mutlaka itina ile önceden tasarlanmış bir anlama sahiptir.

Bu *Welterschauung*'a [hayat görüşü] girilince, Şeyh'in böyle çalışmaları "zoraki" olarak görmeyi reddetmesini anlamak kolaylaşmaktadır ve diğerlerinin neden öyle olduğunu hissetmek de Şeyh için daha da

67. *The Bezels of Wisdom*, s. 56, *Fusus al-Hikem*, s. 56.
68. David Krell (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978, s. 258.
69. İshak Fassı'nda, keşiflerin ancak "akıl tarafından kabul edilemez bir surette olduğunda" yorumlanmaya başlanılması gerektiğini söylemektedir. *Bezels of Wisdom*, s. 101.
70. *The Bezels of Wisdom*, s. 200.

zorlaşmaktadır. Her aşikâr mizacın metindeki mevcudiyetinin bir şekilde manevi olarak önceden takdir edilmesi inancı, katiyen harf sembolizmiyle sınırlandırılamaz; belirli bölümleri farklı yollarla okumak bile manevi kılavuzlu okuyucuya farklı sırlar sağlamaktadır. *Kitab'ül Celâl*'de, Şeyh bir ayet okunurken yapılan duraklara, hiç görülmemiş bir vurguyu yerleştiriyor gözükmektedir:

> Yüce Allah'ın kelamındaki ayrımlarda dikkatli olman senin için onu okuduğun zaman gereklidir. Mesela, okuduğunda:
> *(Bu münafıklar) müminlerle karşılaştıkları vakit*
> Bir duraklama, sonra
> *"(Biz de) iman ettik" derler.*
> sonra bir duraklama, okuma:
> *(Kendilerini saptıran) şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise, derler ki* duraklama, sonra okuma
> *"Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz"* duraklama; sonra okuma
> *Onlarla Allah alay eder.* (Bakara 14-15)
> Onu bu tavırda okursan, onun esrarına aşinalık peyda edersin ve adreslerin hadiselerini ve durumların, söylenenlerin hikâyelerini ve faaliyetleri ve eşyanın ahengini ayırırsın.
> Öyleyse bunu bil.[71]

Kuran'ı anlaşılır şekilde okumak yeterli olmamaktadır: Allah'ın Kelam'ınm sonsuz zenginliği farklı tavırlarda okunduğu zaman farklı anlamlar sağlamaktadır ve onların *her bir teki* tasarlanmıştır. Şeyh'in bu bölüme uyguladığı, tam ortodoks olmayan ayrım ve yeniden bağlama yerleştirme "normal" bir okumanın yakalamayacağı "sırları" ortaya koyuyor. Esas itibariyle, eğer Kuran gerçekten "sahilsiz bir umman" ise, tüm bu kavranabilen anlamlar Yazar tarafından tasarlanmıştır, öyleyse kaçınılmaz soru geliyor: kimse sonsuz bir metni bağlamdışı alıntılayabilir mi? "Her şeyi ihata eden" Kitap yanlış alıntılanabilir mi?

İbni Arabî bazı yorumlamaları "zoraki" diyerek göz ardı etmesi, kesinlikle mücrimlerin "bağlamdışı alıntılıyor" olmalarından dolayı değildir. Gördüğümüz gibi, İbni Arabî'nin bu tür misallere karşı itirazları ya onların samimiyetsizliklerine ya da onun gizli anlamına (*batın*) ilerlerken "literal anlamı" (*zahir*) elde tutmaya olan gönülsüzlüklerine dayanmaktadır. Tüm bunlar İbni Arabî düşüncesi üzerine en yetkili ve

71. Rabia Terri Harris tarafından tercüme edilmiştir; the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1989, 29.

seçkin akademisyen olan William Chittick'in "İbni Arabî literal metin için muazzam hürmet gösteriyor"[72] diye yazmasına sebep olmaktadır. Söylediğimiz gibi İbni Arabî'nin hermenötiği "Kuran ve Hadisin" literal anlamı ile çakışan her şeyi terk etmektedir.[73] Eğer bu tür iddialar reddedilecek ise, bunun nedeni Chittick'in akademisyenliğindeki herhangi bir *eksiklik* olamaz; asıl sebebi İbni Arabî'de "literal anlamdaki" kelimelerinin herhangi bir gerçek anlama sahip olmamasıdır. Eğer *Fusûs*'un yazarı Firavun'u kınayan bir metni okuyor ve onu öven bir metin ile karşılık veriyorsa –ayetin harfinin tutulmasına rağmen– , sıra dışı "literal metne hürmet" fikri işbaşında olmaktadır. İbni Arabî putperestlerin aziz ve Nuh'un yanlış yola saptıran hale dönüştürerek bir sureyi dikkatlice yeniden yorumluyorsa, İbni Arabî'nin metin ve yorumlama arasında bir ilişki olmasına ısrar ettiğinde aklında ne olduğunu görmek zor olmaktadır. Her iki durumda da, Profesör Chittick'in iddialarını desteklemek için tamamıyla yeni bir "literallik" fikri inşa edilmek zorundadır.

Teori ve pratik arasında benzer bir masal şüphesiz Derrida hakkında da söylendi eğer böyle bir masal (Derrida'nın onları isimlendirdiği şekilde)[74] "anti-yapısökümün yetkilileri" tarafından yüzlerce kez zaten başlatılmasaydı, onların hepsi bazı söz-merkezcil kör noktaların yerlerini Derrida'nm eserlerinde tespit etmeye ve ustayı kendi oyununda yakalamaya heveslenceklerdi. Derrida her zaman dilin içinde, dilin istikrarsızlığına dair yazmanın risklerinin farkındaydı. Yine de bu farkındalık, özellikle diğerleri tarafından istenmeyen kendine mal etmelerine direnç gösterildiğinde, arada sırada kendi metinleri üzerine sahiplik hissiyle söylenenlerin ortaya çıkmasından Derrida'yı korumuyordu. "Yapısöküm" (eserlerinin Amerikan kullanımında yumuşak bir memnuniyetsizlik sergiliyor) kelimesinin zenginliğindeki "nahoş şaşırtıcılığı" bir kenara bırakırsak, Derrida'nın dolaşan metin tasvirine, yine kendisi tarafından zarar verilmektedir çünkü (başkalarının değil, bizzat Derrida'nm) kendi eserlerinin belirli yollarla okunmaya sahip olduğuna yönelik savunmaya dayalı girişimleri vardır. Bu durum özellikle kendi eserlerinin çeşitli teolojik karşılaştırılmalarına cevaben mevzubahis oluyor; différance'ı "negatif teolojinin Tanrısı" ile ilişkilendirme girişiminde olan okumalar daha çok yazarın *hüsranı* oluyor. Derrida en azından üç ayrı makalesini kendisinin ne bir Renenya mistiği ne de sırlı bir cemaatin kurucusu olduğunu açıklamaya harcadı. Freud'un takipçileri-

72. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. xvi.
73. Age., s. 256.
74. "Passions: An Oblique Offering"; David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, s. 15.

ni kendi doğrultusunda tutmak için çabalarına dair Derrida'nın düşünceleri göz önünde bulundurulursa, Derrida'nın manevralarını bir ironi hissinden ayrı olduğunu gözlemlemek zordur.

Yapısöküm ve negatif teoloji hakkındaki iyi belgelenmiş tartışmada, Derrida sadece kendi çalışmalarını apofatik teoloji ile ilişkilendiren yorumlamaları kabul etmeyi reddetmedi, bunun yanında yapısökümün ataları olarak Pseudo-Dionysius ve Meister Eckhart'ı öneren okumaları da reddetti. Bunun temel sebebi, Derrida'nın kelimeleriyle, bu mistiklerin yazılarındaki "saflık" nosyonudur yani, "onlara sadece herhangi bir şey söylemeye izin vermeyen" (*ne pas la laisser dire n'importe quoi*) bir "tecrübe".[75] Bu tür apofatik yazılardaki bir "üst zorunluluk" (*suressentialité*) mevcudiyeti, onların metinlerinin her zaman "bir şey" söyleme zorunluluğuna sahip olacağı, belirli bir yöne seyahat edeceği, belli bir "saf" okumayı muhafaza edeceği anlamına gelmektedir. Derrida'nın yazılarının tam tersine, onlar tam anlamıyla özgür değillerdir.

Bununla beraber, Derrida'nın yapısökümü negatif teolojinin "söyleyişler, dolambaçlar ve sözdiziminden" uzak tutma girişiminde kendisinin sergilediğinin de saflık için bu arzu olabileceği söylenebilir.[76] "Post-Scriptum"da, negatif teolojinin "kırıyor gibi gözüktüğü felsefi veya onto-teolojik vaadi" (*la promesse philosophique ou onto-théologique qu'elle paraît renier*) nasıl yerine getirdiğini ifade etmektedir:[77]

> "Buna karşılık negatif teolojinin, bu metinlerin hiçbirine hiçbir şekilde *bulaşmamış* olduğuna inanmıyorum; ve hatta görünüşe göre bulaşmamış olanlar da, genel olarak negatif teoloji ile hiçbir ilişkilerinin olmasını ya istemiyorlar ya da bunun olduğuna inanmıyorlar." [italikler yazarın]
> *Inversement, je n'en crois aucun qui ne soit en rien contaminé de théologie négative, et même parmi ceux qui apparemment n'ont, ne veulent ou ne croient avoir aucun rapport avec la théologie en général.*

Derrida'nın buradaki noktası şöyledir: Eğer negatif teoloji Tanrı'nın ne olduğunu sadece O'nun ne olmadığı vasıtasıyla bilinebileceğini ısrar ediyorsa, öyleyse bütün diskurlar "genel olarak teoloji ile hiçbir ilişkisi" olmayanlar bile –potansiyel olarak Tanrı hakkında bir açıklama haline

75. Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", ter. K. Frieden; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, s. 110. Kullanılan Fransızca metin: Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilee, 1987, s. 571.
76. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 6.
77. "Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices", ter. J. P. Leavery, Jr; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, s. 310. Kullanılan Fransızca metin: J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris: Editions galilee, 1993, s. 81.

dönüşmektedir. Burada bizi ilgilendiren şey, yine de "bulaşmış" kelimesinin bütün diskurların bu potansiyel onto-teolojik kendine mal etmesine nasıl dahil olduğudur. Derrida'nın "görünüşe göre bulamamış olan metinler... genel olarak negatif teoloji ile hiçbir ilişkilerinin olmasını... istemiyorlar" referansı büyük ihtimalle kendi yazılarını da içermektedir. Onto-teoloji eleştirisini harekete geçirme teşebbüsünde bulunan metinler bile yine de "bir şekilde negatif teolojiye bulaşmış" olmayı sürdürmektedir. Bunun sebebi yapısökümcü projenin "saflığının" sürdürülmek zorunda olması mı? Ve [yapısökümcü projenin saflığına] negatif teoloji tarafından sızılmamış (ve muhtemelen gasp edilmiş) mı?

Şüphesiz bu tür sorular, bizi yapısökümün statüsünün bir türlü yorgun olduğu ve bilindik meseleye götürmektedir. Yine de bu nokta, çoktan iyi belgelenmiş bir tartışmanın (Gasché/Rorty/Norris ve diğerleri) çevresini ve sonuçlarının bir kere daha hortlatılması değildir fakat basitçe Derrida'nın bile "saflık" ve "bulaşma" fikrinden nasıl kaçamadığının altını çizmektir. Kendi yazdıkları ve negatif teoloji (ve diğerleri) arasındaki "sonsuz uzaklığı" koruma arzusuyla, Derrida kendi diskurunun ve "saflığını" muhafaza etmek, ve différance'ı herhangi metafiziksel "bulaşmanın" formundan özgür kılmak zorunda kalmaktadır. Derrida için, bu kaçınılmaz olarak eserlerinin hangi yorumlamalarının "doğru" hangilerinin "zoraki" olduğuna dair problematik karar verme görevini içermektedir.

Benjamin, tercüme üzerine ünlü makalesinin başlangıcında, şimdiye kadar hiç kimsenin okumadığı ve bundan sonra da okumayacağı bir metnin statüsü ve hâlâ böyle bir metnin bir anlama gelip gelmemesi hakkında etraflıca düşünmektedir:

> "Mesela insan unutulamaz bir hayattan veya andan herkes unutmuş olmasına rağmen konuşabilir. Böyle bir hayatın veya anın doğası onun unutulamaz olmasını gerektirseydi, yüklem bir yanlışlığı ima etmezdi, sadece insan tarafından tamamlanmamış bir iddiayı [*eine Forderung, der Menchen nicht entsprechent*] ima ederdi ve muhtemelen de tamamlanmış bir alana referans olmayı ima ederdi: Tanrı'nın hatırlaması. Teşbihen, dilbilimsel yaratıların tercüme edilebilirliği [*die Übersetzbarkeit sprachlicher Gebilde*], onları tercüme etmenin olanaksızlığını insanın kanıtlamasına rağmen göz önünde bulundurulmalıdır."[78]

Bu bölüm, toprağa düşüp düşmediği dikkat edilmeyen yaprağın Zen-benzeri yankıları ile Benjamin'in makalesine tuhaf, kasvetli bir ton

78. "The Task of the Translator" isimli makaleden; Walter Benjamin, *Illuminations*, ter. Harry Zohn, London: Pimlico, 1999, s. 71.

eklemektedir. Benjamin'in aslında yaptığı (Paul de Man'ın gösterdiği gibi)[79] dilin *insaniyetsizliğinin* ihtimalinin yükselmesidir. Dilin insanoğlundan pek bağımsız bir şey olabilmesi ihtimali, insana ne kökeni itibariyle ne de bir güvenebileceği istikameti itibariyle yakışmaktadır. Benjamin'in söylüyormuş gibi göründüğü okuyucu belki de metin ile alakasızdır.

Kimse veya hiçbir şey tarafından göz atılamayan sessiz bir iç dünya olarak metnin erişilmez yalnızlığı düşüncesi, hem kutsal hem de seküler için çekici gelen yeterli muğlaklığı tutmaktadır. Bir taraftan Benjamin; kendi hayatı olan, bir boşluk vasıtasıyla avarece dolaşan, okunmamış, görülmemiş, kusursuzca kayıtsız bir metin ihtimali ile peşimizi bırakmıyor. Diğer taraftan, gözlerinin kapanması dünyayı yok edebilecek Berkeley'in Yaratıcısı gibi bir Tanrı'yı (belki de bizi rahatlatıyor) tanıtıyor. Böyle bir Tanrı, her ne kadar hiçbir insanın bakışı O'na erişmese de, kendisinin "hatırlanması" ile bir metnin anlamını koruyabilmektedir.

Benjamin'inin eserlerinin mütercimi Zorn, *Gebilde* kelimesini "yaratılar" olarak tercüme etti, oysa "imgeler" daha doğru –ve daha az teolojik– bir kelime seçimi olabilirdi. Yine de Benjamin ile sonlandırmayı seçtim çünkü onun benimsediği düşünce çalışmamızda her iki mevzuya da uygulanabilir. Bir bakıma, İbni Arabî'nin *kitab*'ı ve Derrida'nın *texte*'si bu tuhaf pasajın nizamında kendi yerlerini bulmaktadır. Metinlerinin sahip olduğu mutlak bağımsızlıklarının ortak farkındalığı ile bağlanmakta ve aynı zamanda hiç kimsenin onları kontrol edememesinin *nedeninin* farklı bir anlayışı ile ayrılmaktadırlar.

Derrida'da, gözetleyen hiç kimse yoktur. Yazarın her şeyi gören bakışları Kurani yorumlama faaliyetini daima gözlüyor ve kimin doğru kimin yanlış okuduğunu (yorumlamanın bu derinlemesine *etik* yönü her zaman ayırt edici bir özellik olacaktır) tefrik etmeye düşkünken, Derrida'da kimin nasıl okuduğu hakkında kaygılanan hiç kimse yoktur. Bir yazar bile yoktur. Sonsuzluk girdap gibi, sonsuz metinin bu iki versiyonun etrafında dönmekte ve onları hesabın ötesinde şok etmekte/çatlatmakta/yansıtmaktadır. Fakat Derrida için bu sonsuzluk, şans rastlaşmaları ve serserice kendine mal etmelerin sonsuz şekilde rastlantısal serilerine bağlı olan tuhaf bir şekildeki *dünyevi* sonsuzluk ("... kaza veya zar atımı..."[80]) iken İbni Arabî için bir şey metnin sonsuzluğunu daima "kontrol altında" tutmaktadır. Derrida'nın okuru baba gibi metni evlat ediniyor, onu yetiştiriyor, onu okuyucuya benzer hale gelene kadar bü-

79. Paul De Man, *The Resistance to Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1986, s. 97–99.
80. Jacques Derrida, *Dissemination*, s. 54.

yütüyor ise, İbni Arabî'nin âlimleri metin tarafından içine çekilip yutulmaktadır. Bu farklılıkta büyüklüğün hususi bir sorusu yatmaktadır: Kuran'ı yorumlamak, okumaların sonsuz hazinesine mütevazıca bir tane daha karşılık eklemek, bitmek tükenmek bilmeyen bir şekilde asıl olan bir şeye naçizane bir tane daha varyant sağlamak olmaktadır. Derrida için, bir metni okumak, onu değiştirmek, onu birisine tamamen özel bir hale getirmek, onu okuyucunun çok yakın bir parçası haline getirene kadar ona el koymak olmaktadır. Diğer yorumlamaların mevcudiyeti ile beraber, asıl (original) fikri bir şekilde bir olay olarak önemini kaybetmektedir... İbni Arabî'nin Kuran'ı gibi "temsil etmenin temsil edilemez aslı" olarak hizmet etmekte ve bir şekilde *tamamıyla öteki* [tout autre] olmayı sürdürürken daima yorumlamaya yol açmaktadır. Bu tamamıyla ulaşılamaz metin düşüncesi, İbni Arabî'ye Derrida'dan daha çok şey ifade ediyor gibi gözükmektedir. Şeyh ne söylemek istediğini söylemek için kendi aslına daima atıfta bulunuyorken, Derrida *metnin kökenini* [l'origine du texte] önemli fakat nihayeten ulaşılamaz hafıza –erken çocukluğa yakın, her anda belirli ve etkili fakat yine de ümitsizce geçmişte kaybolmuş– olarak göz önünde bulunduruyor gibi gözükmektedir.

4
Zevk-i Esrar ve Boşluk [abyssality][1]

İbni Arabî ve Derrida'da Sır

> Kovaladığımız hedefler her zaman örtülüdür. Evliliğe can atan bir kız, hakkında hiçbir şey bilmediği bir şeye can atıyor. Şöhreti arzu eden bir gencin şöhretin ne olduğuna dair hiçbir fikri yok. Bizim her hareketimize anlamını veren şey bize her zaman tamamen bilinmeyendir.
>
> Milan Kundera, *Var Olmanın Dayanılmaz Hafifliği*[2]

Secret ve *sır* kelimeleri Derrida ile İbni Arabî metinlerine bir baharat gibi serpilmiştir. Her iki yazar da kendi kuvvetleriyle farklı şekillerde kafalarını onlarla meşgul etmekte ve bu kelimelerin anlamlarını (anlamsızlıklarını) tarif etmekten hoşnut ve hatta bu kelimelerin kilitlerini açmak isteyenlerin saiklerini inceliyor gibi gözükmektedirler. Her iki yazar sırrın muhtemel beyhudeliğinin farkında gibidirler, sır, tıpkı Kundera'nın gelini ve şöhret avcısı gibi sadece "örtüden örtüye" geçmektedir. Her iki yazar da, "sırrı" söylemek zorunda oldukları şeyler için nihai bir metafor olarak külliyatlarının kalbine yerleştirilmiş gibi durmaktadır.

Dissemination ve *How to Avoid Speaking*'in yazarına aşina okuyucular Derrida düşüncesinin bir sırra sahip olmasından, özellikle Derrida'nın birçok metnini tam olarak bunun zıddını söylemekle harcamasından beri, etkilenmeyeceklerdir. Ve zaten bu bölümün gayesi

1. Abyss kavramı; Yunanca dipsiz, hudutsuz anlamına gelen "*abussos*" kelimesinden gelmektedir ve çukur, uçurum, cehennem ve boşluk gibi manalara sahiptir. Metnin bağlamı ve Derrida'nın ifade etmeye çalıştığı şey bakımından çeviri boyunca bu kelimeyi "boşluk" olarak kullanmayı uygun gördük. (ç.n.)
2. *The Unbearable Lightness of Being*, Milan Kundera, London: Faber and Faber, 1988, s. 122.

söz-merkezcil kelimeleri Derrida'nın ağzına koymak, post-yapısalcıyı hayalperest bir mistiğe dönüştürmek değildir. Daha ziyade bu bölümde, Derridacı "sırrın" –eğer birisi böyle bir terim kullanacaksa– aslında nasıl İbni Arabî'nin "sırrı" ile bazı benzerlikler taşıdığı tetkik edilecektir ve bu maruz kalmanın uzun süreli bir var olmanın farkına varılması, yapay olarak ayrı özdeşliklerin samimi bir yapısökümünü gerektirdiği ve söz-merkezcil/metafiziki varsayımlar tarafından meydana getirilmiş bir illüzyonun (bu kelimeyi *çok* dikkatli kullanıyorum) kaldırıldığı ölçüde olacaktır.

Sır Olmayanın Sırrı Üzerine Derrida

> Büyük Taşıyıcı'nın bilgeleri evrenin temel özelliğinin onun boşluğu olduğunu bize öğretiyorlar. Bu kitabı da evrenin küçük bir parçası görüyorlarsa kesinlikle haklılar... Bütün bu gök gürültülerinin ve yıldırımların altında hiçbir şey yok. Bir suretten, yüzeye vuran hayallerden başka bir şey değil bu kitap – ama tam da bu yüzden okuyuculara belki de keyifli olabilir.
>
> Borges, *A Universal History of Infamy*
> [Alçaklığın Evrensel Tarihi] Önsözü[3]

Sırrın yanıltıcı derinliği –tek sırrın, hiçbir sırrın olmadığı fikri– yeterince bilindik bir motiftir. Robbe-Grillet şöyle belirtiyor: "... bir kilitli çekmece, sonra da bir anahtar buluyoruz ve bu anahtar çekmeceyi kusursuzca açıyor... ve çekmece bomboş."[4] Umberto Eco'nun *Il Pendolo di Foucault*'sunda, bir grup genç akademisyen Lore Tapınağı, Farmasonluk, Mısır piramitleri ve numeroloji hakkında tuhaf bir komplo teorisi kurguluyorlar, bunu yaparak çeşitli tehlikeli partilerin istenmeyen dikkatlerini çekiyorlar. Bahtsız Belbo en sonunda kültistlerin, masonların ve Crowleysque estetlerin karmakarışık toplaşması tarafından tuzağa düşürüldüğünde, onlara nihai sırrı vermeyi reddediyor –yani nihai sır, hiçbir sırrın olmadığıdır, onların bütün araştırması özenle hazırlanmış akademik bir muziplikmiş– ve sessizliğin cezasını nahoş bir ölümle ödüyor. Enigmaya gösterilen rağbet baştan çıkarabilmektedir ve bu durum, geri dönüşü olmayan zalim bir şakaya dönüşmekte veya (en kötüsü) daha sonraki sahte sırların (kuşkusuz *The Maltese Falcon*'nun şakası gibi, bütün kurgu film boyunca ekran dışı kalan bir obje tarafın-

3. J. L. Borges, *A Universal History of Infamy*, ter. Norman T. Giovanni, London: Penguin, 1981, s. 12.
4. Alain Robbe-Grillet, *For A New Novel*, ter. R. Howard, Illinois: Northwestern University Press, 1965, s. 83.

dan ilerletilmektedir) sonsuz gerilemesine sebebiyet vermektedir. Bize hepimizin aşina olduğu hilenin önemli teolojik sonuçlarını hatırlatan kurnazlıklar vardır: Kısacası bir sır gücünü ortaya koymak için gerçek olmak zorunda değildir.

Derrida'nın düşüncesinde sırrın yerini incelerken Derridacı sırra dair insanların neler dediğine bakmakla başlamalıyız; sır olmayan, illüzyon, derinlik vaadiyle daima bizimle dalga geçen semantik bir yüzey gibi ifadeler Derrida'daki sır nosyunu için kullanılmıştır. Carl Raschke, bütün gösterge sistemlerinin aşağısında "yapısal diskurların bütün geleneklerinin 'sırrının' gömüldüğünü ve bunların hiçbir şeyi işaret etmediğini" söylemektedir.[5] Morny Joy ise Derrida'da "ifşaat/perdenin kalkması [disclosure] herhangi bir mevcudiyetin yokluğudur, yani herhangi bir sırrın mevcudiyetinin yokluğudur" demektedir.[6] "Buda hiçbir sırrının olmadığını vurguladı" diyen David Loy, Derrida ile istihza etmektedir; "yine de sonraki kuşakların ona sırları atfetmesi hiç durmadı".[7] Mark C. Taylor bu şahısların içlerinde, bunu en doğrudan ifade eden kişidir:

> "Esrarengizliğin meydana gelmesinin' her zaman eksik olmasından ötürü, söyleyecek hiçbir şey yok. Tekrarlıyorum: Söyleyecek hiçbir şey yok. Sır, sırrın olmadığıdır.' "[8]

Her ihtimale karşı mevzuyu *hâlâ* idrak edemeyenler için John D. Caputo ikna edici bir biçimde tekrar vurgulamaktadır:

> "Bu sır –*sans savoir* ve *non-savoir* olan– hiçbir semantik içeriğe sahip değildir. Bu sırrın saklayacağı bir şey yoktur. Bu acayip çeşitteki bir sırdır; bir sır olmayanın bir şeyleridir, bir çeşit gizli bilgi, gizli bilmedir; olumlu içerik anlamında *hiçbir sırrın olmadığının* sırrıdır."[9]

Sırlar yoktur –veya beğenirseniz, sadece sonu gelmeden birbirlerini takip eden, arkasından gelen tarafından çözülebilmeyi vaat eden sırlar vardır. Ve bu tam olarak geleneksel anlamında bir "sırrın' ne olabileceğidir– bir gösterge muhteşem kendine-mevcudiyetin bir bütün aydınlatıcı anına kapı aralayan önceki göstergeleri her nasılsa büyülü ve

5. *The Deconstruction of God*; T. J. Altizer (ed.), *Deconstruction and Theology*, New York: Crossroad, 1982, s. 14.
6. Bknz: M. Joy, "*Conclusion: Divine Reservations*"; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, s. 266.
7. D. Loy, "The Deconstruction of Buddhism"; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, s. 228.
8. Mark C. Taylor'm O nOt nO'; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, s. 184.
9. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, s. 107.

problemsiz bir şekilde açıklamaktadır. Bir sırrın ifşa oluşu anlamın sonu olmaktadır. Bundan daha fazlası söylenemez.

Yine de soru hâlâ yerinde duruyor: Derrida'nın sırları karşı tutumu tam olarak nedir? Onların meydana gelmesini, çoğalmasını ve (yanlış) kullanılmasını nasıl anlamaktadır? Dünya onlarsız daha iyi bir yer olabilir mi? Ve yapısöküm bütün bu *le secret* konuşmalarında hangi rolü oynamaktadır. Şifrelerin bir çözücüsü veya onların birincil kaynağı mı? Hangi açıdan "yapısöküm" ile gerçekten "demistifikasyon" eşanlamlı olmaktadır?[10]

Diğer münferit motiflerden ziyade sır motifinin Derrida külliyatının enine boyuna ağır bastığını söylemek hiç abartı olmaz. Çünkü bir ölçüde "sır" standart metafor olarak bir edebi metnin anlamı için çok sık kullanılmaktadır; bir ölçüde de onun silinmez dini önemi yüzünden (hiç kimsenin telaffuz edemeyeceği sırlı isim YHWH, kimsenin göremeyeceği ve yaşayamayacağı Tanrı'nın sırlı yüzü, Mahşer gününün sırlı saati); bir bakıma da Derrida'nın kâh ironi yaparak kâh açıkça ciddiyetle sırrı oynayarak kendine mal etmesi yüzünden kaynaklanmaktadır (örneğin, "La Différance" makalesinde "farkın tam şifresi" hakkında konuştuktan sadece sekiz sayfa sonra "bu 'kelime' hakkında hiç kerigamatik[11] [kerygmatic] bir şey yoktur" diye beyan etmektedir).[12] Öyleyse "Post-Scriptum" ve "How to Avoid Speaking" gibi makalelerde, Derrida sırrın negatif teolojideki yerini –sırrın topolitolojisini– incelemektedir. Bilinen iddiasını yeniden onaylamaktadır; negatif teologların sırrı, neticede kendilerini kurtarmayı talep ettikleri tam da onto-teolojik Tanrı'dır. *Passions* kitabında, Derrida bütün bir makaleyi sır mevzusuna tahsis etmiştir. *Il ya du secret*'te ısrar ediyor fakat (en iyi apofatik gelenekte) sırrın ne olduğunu söylemeyi tercih etmemekte, daha ziyade ne *olmadığını* söylemektedir. "Of An Apocalyptic Tone" makalesinde –Kant'ın rasyonelleştirici küçük düşürmesinin kurbanı olan– dini sırları ifşa eden kimseyi sırrın koruyucusu olarak ve *apokalips*'in asıl anlamını sırrın ayan olması olarak değerlendirirken, *The Gift of Death* gibi sonraki eserlerinde esrar ve sorumluluk, esrar ve toplum arasındaki ilişkiyi keşfetmiştir. *Dissemination* gibi sır ile doğrudan az ilişkisi olan eserle-

10. İngilizce'de bir mevzu veya bir konu etrafındaki (sırrın ifşa olması değil) sırrın kaldırılması anlamına gelmektedir. Kelimenin ihtiva ettiği anlamdan ve sosyal bilimlerde bir tür kavram haline dönüştüğünden dolayı Türkçe'de "demistifikasyon" olarak kullanmayı uygun gördük. (ç.n.)

11. Yunanca'dan gelen bu kavram, İncil'de birçok defa geçmektedir. "Kerigamatik"; vaaz etmek, çağırmak, müjdeci olmak, bildirmek gibi manalara sahiptir. Kelimenin İncil'de geçmesiyle taşıdığı anlamı Türkçe'de karşılamaya imkân olmadığı için bu şekilde kullanılmıştır. (ç.n.)

12. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, s. 27.

rinde bile, sır düşüncesi –ve onun yokluğunda ne olduğu– Derrida'nm dibi olmayan metin ve "daha yazılmamış sayfa" üzerine olan bütün spekülasyonlarına nüfuz etmiştir. Bunlar Derrida'nın sır ile olan takıntısının meyveleridir, ileride göreceğimiz üzere kendi ironisi ve muğlaklığı ile beraber bu bir *kriptofilia*'dır.

Derrida'nın sır üzerine çeşitli mülahazaları, radikal bir biçimdeki farklı bağlamların çeşitliliğinde yapılanlar olarak ortaya çıkmaktadır ve bu bağlamlardan her biri neyin gizlenmiş, perdelenmiş veya geri çekilmiş olduğu nosyonlarına dair zekice farklı spekülasyonları sunmaktadır. Onların bir araya gelmesi en iyi şekilde çeşitliliklerini göstermektedir:

> "Bu tür bir sır yoktur; onu inkâr ediyorum. Ve bu, benimle ittifak eden herkese sırrımı açmamdır."
>
> ("How to Avoid Speaking: Denials")

> "Mevcut olmamaklık ile arzunun ağzı açık boşluğu ve mevcudiyet ile hazzın bolluğu aynı anlama gelmektedir. Aynı sebepten ötürü, imge ve şey, boş gösteren ve tam gösterilen, taklit eden ve edilen, v.b. arasında bundan böyle herhangi bir metinsel fark yoktur."
>
> (*Dissemination*)

> "*Şemsiyemi unuttum* önermesi bir defada hermetik ve tamamen açıktır, kıyamet kartpostalı kadar sırlı ve yüzeysel bir şekilde haber vermektedir ve ona karşı korumaktadır."
>
> ("Of A Newly Adopted Apocalyptic Tone")

> "Genel olarak edebiyatı sevmeden ve onun iyiliği, *onun hakkında* bir şeyler seviyorsam... bu *sırrın alanında* olabilir, sonsuz bir sırrın alanında. Sır olmadan bir tutku yoktur, tam bu sır, doğrusu bu tutku olmadan sır yoktur."
>
> ("Passions: An Oblique Offering")

> "Kendi içinde paylaşılmış bu sırra her şeyden önce atıfta bulunuyorum; onun 'doğru dürüst' bölüşmesine. Bu bölüşme, kaybolmaya başlamasının haricinde tek başına bile görünemeyen bir sırrın özünü bölmektedir."
>
> ("How to Avoid Speaking: Denials")

> "Burada bundan böyle anlamın bir derinliği yoktur."
>
> (*Dissemination*)[13]

13. "How To Avoid Speaking: Denials", ter. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, s. 95; *Dissemination*, ter. Barbara Jonson, London: Athlone Press, 1981, s. 182, 350; "Of An Apocalyptic Tone Newly Adopted In Philosophy", ter. John P. Leavey, Jr; *Derrida and Negative Theology*, s. 40; "Passions: An Oblique Offering", ter. David Wood, in Wood's *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, s. 22.

Bu alıntılarda birtakım noktalara parmak basılması gerekmektedir. İlk olarak, sır daima geri çekilmektedir, zaten sır her zaman kayıptır. Eğer sır "söze yabancı olan sözde" ise,[14] sırrın ifşası sadece onu ileriye iter, tıpkı Augustine'nin Tanrısı gibi ("Tanrı hakkında her ne söylersek doğru değildir ve onun hakkında ne söylemezsek doğrudur"). Sır hakkında konuşmak sadece onu ertelemeye hizmet etmektedir; daima onun hakkında yapmayı denediğimiz gürültülerin ve düşüncelerin "başka tarafında" kalmaktadır. İkinci olarak, sır ve sır olmayan arasında bir fark yoktur. Derrida için, "dolu" veya "boş" gösterenler yoktur, hiçbir metin bir şekilde diğerinden daha derin değildir, hiçbir işaret veya karakter *özünde* diğerlerinden daha önemli değildir. Nietzsche'nin defterlerinin sonundaki meşhur ifade *-şemsiyemi unuttum-* kerigamatiğin iki yönlü durumunu mükemmelce açıklamaktadır. Bu iki yönlü durum, Kafka ve Pinter okuyucularının uzun zamandır aşina oldukları, sıradanın olağandışı için sakladığı bir kapasitedir (veya tam tersidir). Herhangi bir şey potansiyel olarak sır olabilir, her gösteren potansiyel olarak onun alışılageldik gösterileninden radikal olarak başka bir şeyi işaret edebilir. Üçüncü olarak; esrarlılık illüzyonu, derinlik illüzyonuna benzemektedir; bu benzerlik, Derrida'nın sır üzerine mülahazalarının teolojik yankılanmalarının yakınma ittiği yerdedir. Bu illüzyon, Tillich'tan bir pasajı hatırlatmaktadır:

> "Bu tükenmez derinliğin ismi ve bütün varlıkların temeli Tanrı'dır. Bu derinlik kelimelerin ne anlama geldiğidir... Çünkü Tanrı'nın derinlik anlamına geldiğini biliyorsan, O'nun hakkında çok şey biliyorsundur. Sonra kendin hakkında ateist veya inanmayan diyemezsin, çünkü hayatın hiçbir derinliğe sahip olmadığını düşünemezsin veya söyleyemezsin. Hayat sığdır. Kendi kendine var olmak sadece yüzeydir. Eğer bunu tüm ciddiyetin ile söyleyebilseydin, bir ateist olabilirdin, fakat diğer türlü değilsindir. Derinlik hakkında bilen Tanrı hakkında biliyordur."[15]

Derrida'ya göre "derinliğin", önce veya sonra, her zaman "kutsallık" ile ilişkili olduğu çok aşikâr bir şekilde hissedilmektedir. Bütün sırların bir bileni gerektirdiği ölçüde -ve hatta muhtemelen bir "Bileni"- Derrida'nın metinsel derinliği reddetmesi, hermenötik olarak bir metnin anlamına dair Son Söze sahip olan "oradaki" bir kimse veya şeyin inkârını tesis etmektedir. Kendilerini Tanrı'nın kutsal kelimesinin harflerine veren ortaçağ müfessirleri için, okuyucunun anlayamadığı bir şeyleri anlamış -bir şeyleri *her zaman* anlamayı dileyen- bir ilahi

14. Wood, *Derrida: A Critical Reader*, s. 22.
15. Paul Tillich, *The Shaking of The Foundations*, London: SCM Press, 1968, s. 63.

akıl her zaman vardı. Dominikan müfessirlerin skolastik katılıkları, İslami hermenötiğin mistik *tevili* veya Yahudi yorumlama geleneğinin *midraş*'ma dair konuştuğumuz dikkate alınmaksızın, "içerideki" Tarifsiz Yazar fikri –biz, yani mütevazı okuyucular daima "dışarıda" oyalanıyorken[16]– esasında aynen kalmaktadır. "Esrar" ve "yüzey" arasındaki Derrida'ya ait eşanlamlılık "içeride" ve "dışarıda" arasındaki ayrımı etkin bir şekilde silmektedir; bu yani kâğıtların üzerindeki karalanmış sembollerin bir falanjıdır, *c'est tout* [hepsi bu]. Yapısökümcü hermenötikte hiçbir şey gizlenmemiştir, bunun sebebi gizleyecek hiçbir şey olmamasından değil, gizleyecek Kimse'nin olmamasındandır.

İsterse tüm bunlar Aydınlanma tarzında metafiziğin bir "demistifikasyonuna" varsın, görüneni mistik sebebin yerine koyan Weberesk çeşitteki *Entzauberung* tartışılabilir olmayı sürdürmektedir; tıpkı, Derrida'nın başka bir yerde açıkça yorumladığı gibi. Derrida, "Of an Apocalyptic Tone" makalesinde, muhtemel bir "demistifikasyonunun sınırını" aramaktadır ve bu sınır "(belki) yapısökümü Aydınlanmacı tarzdaki basit, ilerici bir demistifikasyondan ayıracak" demektedir.[17] Derrida'da kesinlikle "yapısöküme tabi tutmak" ve "demistifikasyon yapmanın" erken aşamalarında eşanlamlı olarak göründüğü noktalar vardır, her ne kadar bunlar aşırı farklı çeşitteki analizleri göz önünde bulundursa bile (literal olarak *analyein*'den, kaybetmek veya çözmek). Bu bölümün ileri sürdüğü şey *yapısökümün eşzamanlı bir demistifikasyon ve yeniden mistikleştirme çalışması olduğudur*, yapısöküm sadece onların yerinde bir semantik boşluk bırakmak için kendine-mevcudiyetin noktalarını yerleştirmekte ve dağıtmaktadır. Metni onun tek istikametinden özgür kılmakta ve ona dümeni olmadan sonsuz sayıdaki yönlere sapmasına izin vermektedir.

Yapısökümcü demistifikasyonu onun rasyonel emsallerinden farklı *kılan* şey nedir? Viyanalı pozitivistin meşhur sözünde, "Dünyada kavranılamaz bir esrar yoktur" demektedir. Ayer ve Carnap gibi mantıksal pozitivistler için, günlük hayatın esrarı ve muamması basitçe dilin "kötü" kullanılmalarıdır: berrak olmayan metafizik önermeler için "anlamsız" terimini kullanmaktadırlar. Yanlış sorular sormayı bıraktığımızda ve doğru, doğrulanabilir önermeler kullanmaya başlamamızla ile birlikte, sözde "esrar" (mantıksal pozitivistler için problem ile eşanlamlı bir kelime) kendi uyumunu yok edebilmektedir. Böyle bir temizleme

16. Frank Kermode'nin bu kavramları şu eserinden alınmıştır: *The Genesis of Secrecy*,London: Harvard University Press, 1979.

17. Jacques Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", ter. John P. Leavey, Jr; H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, s. 60.

projesini yapısöküme atfedilebileceğini düşünmek zordur. Derrida *Of Grammatology*'de "kitabın nihai amacı 'yakınlık', 'dolayımsızlık', 'mevcudiyet' kelimeleri ile anlaşıldığı sanılan şeyi muammalı hale getirmektir" demektedir.[18] Eğer Derrida metindeki esrarengiz sırrı yok ediyorsa – sayfanın altında gizli bir hazine gibi gömülü yatan *sensus spiritualis*–, bu onun yerine kendisininkini koymayı dilemesi anlamına gelmemektedir. Yapısökümcü demistifikasyonu tüm bu esrar-öldürücü diğer Aydınlanma versiyonlarından ayıran şey tam olarak izahat vermek için akla soruları getirme arzusudur. Yapısöküm için, "açıklamak" basitçe başka gösterge takımını ilk gösterge takımını tanıtmak için üretmektir. Bir sırrı çözmek basitçe diğerini üretmek anlamına gelmektedir. "Anlam olduğu andan beri, gösterge dışında hiçbir şey yoktur".[19] Bir sırrın, kilidi bir kere açılmış kıymetli mücevher kutusu gibi ifşa edilen, anlamının var olduğu inancı; tartışmasız bir şekilde, bir göstergenin kendisini kullanmaya daima sahip olmamayı göz önünde bulunduran herkesi aydınlatmaktadır; bu tam olarak Derrida'nın "Force and Signification" makalesinde mutlu bir şekilde parçalarını ayırdığı yapısalcılığın saf rüyasıdır. Sır gibi anlam da belli bir semantik tükenmezliği eğlendirmektedir bunlardan birine hiçbir zaman nihayet yoktur.

"Muammalı kılmak..." Teorisyenleri felsefi sistemlerde ve onların açıklanmasındaki "tutarsızlıkları" çözen kimse olarak gören Gasché gibi eleştirmenlerce ileri sürülen Derrida'nın berraklaştırıcı/izahat veren versiyonlarının çeşitleri akılda tutulduğu zaman, Derrida'nın bu ifadesi tuhaf gelmektedir.[20] "Muammalı kılmak..." bu yapısökümün metne bir muamma getirdiği anlamına mı geliyor? Bütün bu demistifikasyon üzerine söylediklerimizden sonra, yapısöküm metni bir kez daha sırlara mı dönüştürmektedir? Metine, edebiyatın asıl şartı olarak bir tür Ur[Almanca asıl, öz anlamında]-sırrı geri mi getirmektedir? Belki de... fakat yapısöküm metine bir sır *atfediyorsa*, bu bir "secret de Polichinelle", hiç kimse için olan bir sırdır.[21] Eğer yapısöküm metni yeniden esrarengiz bir hale getiriyor ve onu anlamın kesin katı değişkenlerinden özgürleştiriyor ise, bu metnin aşkınsal olarak gizli bir yorumu sağlayan bir sır üzerine ısrar etmekle değil, asli bir karanlığı ([darkness], *ainigma*'dan, sözlük anlamı "karartmak") berraklığın illüzyonuna döndürmekle ger-

18. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, ter. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, s. 70.
19. Age., s. 50.
20. Rodolphe Gasché'ye göre yapısöküm, "düzensiz eşitsizliklerin... hetorejen çeşitliliğini bir 'izah' etme girişimidir ve bu, felsefi argümanların *başarılı* gelişimlerine bile değmiştir". Alıntılandığı eser: 'Infrastructures and Systematicity'; J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s.3.
21. Wood, *Derrida: A Critical Reader*, s. 8.

çekleşir. Bu *Lumiére* veya *Aufklärung*'un dağıtamayacağı bir karanlıktır. Hiçbir şeyin saklı olmadığı bir karanlık.

Bu muamma –bu karanlık– içinde neyi içermektedir? Bu boşluğun [abyss] karanlığıdır. Bu kelime (*l'abîme*); genellikle temsili [representational] düşüncenin beyhudeliği bağlamında, Derrida'da sık sık yinelenmektedir. Aynı şekilde, daima kendisini boşaltan göstergenin boşluğunun [hollowness], manayı daima anlamadan her zaman sadece mesajda geçebilen işaret etme [signifying] zincirinin boşluğunun [abyssality] bağlamında da Derrida tarafından kullanılmaktadır:

> Bir kere [merkez] kendisini bu tür bir temsile –şöyle de denilebilir; bir kere yazıldı mı– verir vermez... bu bir boşluktur, sonsuz yeniden tekrarın dipsizliğidir.
>
> (*Writing and Difference*, "Ellipsis")

> "Labirent, burada bir boşluktur: saf bir yüzeyin yataylığına batıyoruz..."
>
> (a.g.e)

> "Temsil mevcudiyetin *boşluğunda* [abyss] mevcudiyetin arazı değildir; tersine, mevcudiyet arzusu temsilin boşluğundan (tanımlanmamış çeşitlilik) doğar..."
>
> (*Of Grammatology*)

> "... tarihsellik bir sırrı devam ettirmektedir. Tarihsel adam kendi tarihselliğini kabul etmek istemez ve boşluk [abyss] onun tarihselliğine yavaş yavaş zarar verir."
>
> (*Gift of Death*)[22]

Metnin bütün yüzeyselliğinin boşluksal sırrı, paradoksal biçimde, metnin anlamını çoğaltırken aynı zamanda onu tehdit eden bir şey olarak kalmaktadır. *Ex nihilio nihi fit*: Anlamın kaynağı olarak hiçlik. Metnin kalbindeki semantik boşluk, hiçlik onun çeşitli karşı-metinlerini, alt-metinlerini, bağlamlarını "sonsuz yeniden tekrarın dipsizliğinde" çoğaltmak için etkin kılmaktadır. Metnin anlamlarını parıldatan ve çoğaltan, metnin altındaki boşluktur; bu boşluk onu kontrol eden herhangi bir doğaüstü, ekstra-metinsel mevcudiyetin yokluğudur.

Metnin derinliğinin bu türlü sökülmesi, yine de yorumun sonunu işaret etmemektedir [signify]; nostaljinin sonunu göstermektedir. Metnin "saf yüzeyinin" sırrı, hâlâ yorumun meydana gelmesine izin vermektedir fakat gelecekteki yorumcuları iki kategoriye ayırmaktadır:

22. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, ter. Alan Bass, London: Routledge and Kegan, 1978, s. 296, 298; *Of Grammatology*, s. 163; *The Gift of Death*, ter. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 4.

(i) sırlarını paylaşmayan: Bunlar hâlâ tek sırrın hiçbir sırrın olmadığı gerçeğini kavrayamamışlardır; bu akademik dedektifler karşılarındaki göstergeleri daima Gerçek Anlamı elde etme teşebbüsü içinde aramakta ve araştırmaktadırlar. Ve (ii) aydınlanmışlar: Bunlar en sonunda bin yaşındaki illüzyonu anlamış olan kişilerdir fakat bu aydınlanmışlar, sırla ilişkisini alışkanlıksız, tutkusuz, korkusuz, inatsız veya basitçe muhayyilenin eksikliğinde, yani her şekilde devam ettirmeye karar vermişlerdir. Bu ikinci kategori için, şimdiden itibaren metinleri yorumlamak, onlara *tepki vermektir*; göstergelerin toplamını çarpmakta ve onlara cevap vermektedir. Bir anlamda, metinsel derinliğin ölümü yorumlama faaliyetini el değmemiş halde bırakmaktadır fakat basitçe ironi ve biraz kendisi ile istihza eden bir yolda onu yeniden anlamaktadır (burada Sartre düşünülebilir: "Hayatımda gülmeksizin bir karar almadım ya da vermedim"). Şimdiden itibaren kimse tebessüm etmeden bir yorum okumayacak ya da yapmayacaktır. Çünkü tebessüm eden kişi yorumlama oyununun ve metnin nüfuz edilemezliğinin çifte blöfünü anlıyordur ve bu tebessüm metnin sırrının sonsuza dek kitlenip tutulmasından değil, başlanılacak bir sırrın hiçbir zaman olmamasından kaynaklanmaktadır.

Şirkin Sırrı Üzerine İbni Arabî

Rabliğin bir sırrı vardır ve o sır sensin ...
Sehl Tusteri, *Fusûs'ul Hikem*'den[23]

Kritik teori çevrelerinde, Edgar Allen Poe'nun yazdıkları içerisinde çok dikkat çekmiş bir hikâyesi vardır ve bu hikâye, muhtemelen Lacan'ın bir kritiğinden dolayı (sırasıyla Derrida ve Johnson tarafından eleştirilen makale) bu dikkati celp etmiştir. "Çalınan Mektup" [The Purloined Letter] hikâyesinde, önemli bir mektup başarılı bir şekilde kusursuz fakat hayal gücü kıt olan bir polisten saklanmıştır, bu polis daireyi üç kere yağmalıdığı halde onu bulamamıştır; çünkü hırsız mektubu, masanın üzerinde herkese görülebilecek şekilde açık bırakarak "saklamaya" karar vermiştir. Onu gizli bir çekmecede gizlemekten ziyade, sırlı zarfı çok aşikâr ve hiç kimsenin onun gerçek kimliğini tahmin edemeyeceği şekilde görünür bırakmıştır ve bu açıklığı sayesinde esrarını korumuştur. Poe'nun hikâyesinde, gizlinin açığa çıkarılması gözden kaçan şeydir ve kimse bunun farkına varmamıştır.

Sıradanın sıradışıyı aldattığı bu hikâye, birçok açıdan İbni Arabî'nin eserlerindeki sırrın anlamını temsil etmektedir. Şeyh-i Ekber'e göre tek

23. Ibn Arabî, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946. İngilizce tercümesi: Ralph Austin, *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, s. 106.

gerçek sırrın, sırlı *hiçbir şeyin* olmaması, olgusudur denebilir. Elbette İbni Arabî'de "bariz" sırlar vardır –bilginin bazı çeşitlerinin açıkça genel bilgiden esirgenmesi– mesela, ölümlülerin bilmediği Tanrı'nın gizli planları diyebileceğimiz "Kader Sırrı"[24]. Bununla birlikte en önemli sır –İbni Arabî'nin sır'ul esrar olarak ifade ettiği "sırların sırrı"[25]– Poe'nun zararsız zarfı gibi çok yüce bir sırdır, gözlerimizin önündeki hiçbirimizin tahmin etmediği bir sırdır.

İbni Arabî'nin sırrı çok başarılıdır, birçok insan (kitleler) bir sırrın olduğunu bile fark etmemiştir. Putperestliğin günahı (*şirk*) bunun en temiz örneğini bize sunmaktadır. *Kitab'ül Celal ve'l Cemal*'de İbni Arabî, Kurani "Sizin ilahınız Vahiddir" [2:163] beyanını (*ilahukum ilahun vahidun*) şöyle açıklamaktadır:

> "Bu, kulluk sunulan, ilah edinilen her şeyi kapsayan bir hitaptır.
> Eğer uluhiyet sırrım, her ibadet eden kişi, mabudunda; yani mabudu olarak ibadet ettiği nesnede görmeseydi... O'na ibadet etmezdi... [Sapık kimsenin] sapmasının nedeni, uluhiyeti ilah olmayana nispet etmesidir. O söz konusu mabuda ibadet ederken uluhiyet sırrına ibadet etmiştir ve bu da sadece yüce Allah'a ait bir niteliktir. Çünkü yüce Rabbimiz bu sırrın etkisini o mabuda yansıtmamıştır. İşte "Ve ilahukum ilahun va-hidun la ilahe illa hu / Sizin İlahınız Vahiddir." (Bakara, 163) ayetinin ruhu budur.
> Böylece ayet hakikat hükmü açısından olumsuzladığının aynısını olumlamaktadır. Allah'tan başka şeylerin ilah edinilmesi, onlara izafe ettikleri niteliklerden kaynaklanmaktadır. Yani onları yontmuş, sonra onlara isim vermiş ve Tanrı olarak önlerine koyarak ihtiyaçlarını onlara sunmuşlardır. Burayı iyi anlayın, çünkü bu dikkat çekici bir sırdır."[26]

İbni Arabî'nin noktası da dikkat çekicidir: Tanrı bütün şirkin sırrıdır. En profan ve seküler şeyleri bile bu sırrın kapsadığını, içinde saklandığını düşünebilirîz ve bu sır, sadece Tanrı'yı mahluka hem benzeyen bir şey olarak görenler hem de benzemeyen bir şey olarak görenler tarafından fark edilebilmektedir; yani, Şeyh'in söylediği gibi iki gözüyle görmeyi öğrenenlerce fark edilmektedir. Böyle bir sır sadece "dikkat çekici" değildir ve aynı zamanda kendisinde yüce bir gücü taşımaktadır. Bu güç Kuran'daki birçok ayete tamamen zıt düşmektedir, birçok Müslüman'ın günahkâr kabul ettiği bir uygulamaya neden olan bu güç (Kuran'da şirkin kınanması birçok yerde geçmektedir) şirki akşam ezanı kadar kabul edilebilir ve ortodoks bir ibadet şekline çevirmektedir. Ta-

24. *The Bezels of Wisdom*, s. 166, *Fusus al-Hikem*, s. 133.
25. Bknz: Rabia Terri Harris'in tercümesine bakınız: Ibn Arabi's *al-Istilah al-Sufiyyah*; *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* III, 1984, s. 52.
26. Rabia Terri Harris tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir; *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1990, s. 19.

bii ki, kendi putlarının gerçek anlamını anlayamamış –ateş, inek veya güneş gibi taptıkları şeylerin Hakk'ın sadece bir sureti olduğu– "paganlar" bile hâlâ "merhamete ereceklerdir".[27] "Tercih edilebilir" putperestlik sadece Tanrı'nın şaşırtan her yerdeliğinin sırrını anlayanlar tarafından tatbik edilebilmektedir –böyle bir durumda kimse artık bu insanlara "putperest" diyemez. Put, gnostik için bilinçli bir ibadet vasıtasına dönüşmektedir– artık Allah asilere ve inanmayanlara yalnızca son gülüş göstermekten çok gündelik ve "aşikârene" profanda radikal bir yeniden yerleştirme yapmaktadır:

> "Bütün manevi ve duyusal suretler, O'nun mazharlarıdırlar (tecelli mahalleridirler). Öyleyse bütün suretlerden –bütün suretlerde değil– konuşan O'dur. Bütün gözlerle görülen O'dur. Bütün duyuşlarla duyulan O'dur. O, kelamı duyulup akledilmeyen olandır."[28]

İbni Arabî, Tanrı'nın mukayese edilemezliğinden ödün vermeden, O'nu insanın yakınına getirmektedir. Bununla birlikte yapısökümcü terimlerle, bu jest semantik ertelemenin yalnızca diğer bir olayı olarak, yeniden tanımlanabilir. Başka bir tabirle, felsefeci ve teologların "Tanrı" üzerine kurdukları onto-teolojik dış iskeleti radikal olarak parçalarına ayırmaktan uzak bir şekilde İbni Arabî, diğerlerinin "Tanrı"yı bütün gösterenlere bir gösterilen olarak karşılamayı terk ettikleri noktayı, hiçbir zaman Tanrı'nın ne olduğunu söylemeden basitçe devam ettirmektedir. Bu tam da Derrida'nın başından beri sır hakkında söylediği şeydir.

Derrida'nın Eckhart ve Dionysius gibi şahsiyetlerde gördüğü problemlerinden birisi, aslında onların sır ile olan bu takıntılarıdır; "sırrın gerekliliği ile olan takıntı; tutulan, saklanılan, paylaşılan".[29] (Eckhart "*neizwaz*" veya "ne olduğunu bilmediğim" diye ifade ettiği) "Bir şey" her zaman kendini tutturmakta, ihtiyat olarak saklattırmakta, kendisini gizlettirmektedir, kendisinin inşa edildiği boşluğu gizlemek için sır mazeretini kullanan endişeli bir söz-merkezciliğin en iyi örneği olarak, Derrida'nın ileri sürdüğü gibi bir "yüksek-hakikatten" (*surverité*) vazgeçmemektedir. Benim ve diğer insanların başka yerlerde göstermeyi denediğimiz üzere Derrida'nın çok dikkatli bir şekilde yaptığı Meister Eckhart ve Pseudo-Dionysius okumalarından edindiği görüşleri bir kenara bırakırsak, bu türden gizli bir söz-merkezcilik

27. W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, s. 338/*Futuhat* III.465.3, 25. Kullanılan Arapça metin: Osman Yahya(ed.), *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.
28. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 381/*Futuhat* II.661.10. Türkçe tercümesi: Demirli, *Fütûhât*, 10. cilt, s. 250-251.
29. 'Denials'; H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, s. 89.

suçlamasını İbni Arabî'deki "sırların sırrına" yöneltmek gitgide çok zor bir hale gelecektir.

Tanrı şirkin sırrıysa, nefsin [self, kişi anlamındaki nefs] de sırrıdır. Kurani ve gelenek temelli bir insan yakınındaki veya insandaki kutsal anlayışına dayanarak (Biz ona şah damarından daha yakınız 50:16), nefsin bilgisiyle Tanrı'nın bilgisi arasındaki bu bağlantı İbni Arabî'den öncekilerde de standart bir motif olarak bulunmaktadır: Gazali'de, Birûni'de ve İhvan-ı Safa'da.[30] Gerçi İbni Arabî, insanın sırlı maneviyatına olan pek yaygın Sufi itikatım tekrar etmekte ve geliştirmektedir:

> "Bir başka ifadeyle, O zikrettiğimiz şeyin gerçeğinin öğrenilmesini engellemiştir. Bu gerçek, O'nun şeylerinin aynı olduğu gerçeğidir... Allah'ın o [gerçeği kendisiyle örttüğü vasıta] sensin ve 'başka' [anlamındaki *gayr*'dan] türetilmiştir. Şu halde başka, 'duyma Zeyd'in duymasıdır' derken, arif ise 'duyma Hakk'ın aynıdır' der.[31]
> ... kula ebedi mutluluğu sağlayan Allah'a yakınlığı, sadece Hakk'm içinde neyin bulunduğunu bilen bilebilir.[32]
> *Sır'ul Esrar*: Hakk'ın kullarından tecrit ettiği şeydir."[33]

Önceden söylediğimiz gibi, nefs ve Hakk arasındaki ilişkinin kesin doğası, İbni Arabî akademisyenleri[34] arasındaki tartışmalarda örtülmektedir, yine de burada önemli olan şey nefsin nasıl sırrın taşıyıcısı haline gelmesidir. Burada Sehl el Tusteri'nin yankıları duyulmaktadır ("Rabliğin bir sırrı vardır ve o sır sensin ..."). Biz sırrın taşıyıcısıyız, "dışarıda", semada veya dağların ardında değil, bağrımızın içinde bir muamma durmaktadır ve keşfedilmeyi beklemektedir. Sır bilindik bir yerde, en azından onun için bakmayı beklediğimiz bir yerde yatmakta-

30. Gazali'nin *Kimya-ı Saadet* isimli eserinin ilk başlığı şöyledir: "Marifetullah'ın anahtarı, nefsin bilgisi olduğunu bil" (alıntılandığı yer: W. G. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self- Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 112). İhvan-ı Safa, ilk risalesinde, ilahi bilgiyi, Gazali'nin ifadesinin benzeri, nefsi bilmek olarak ileri sürmüştür: 'Kendini en iyi bilen, Rabbini en iyi şekilde bilir' (Alıntılandığı yer: M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983, s. 171).
31. *The Bezels of Wisdom*, p. 133. Türkçe tercüme: Demirli, *Füsûs*, s. 115. Bu pasajın İngilizce tercümesinde "the secret" yani sır kelimesi geçmektedir. Fakat asıl metinde, İbni Arabî sır ifadesini kullanmamıştır. İngilizce tercümesi: *"He prevented the real secret from being known, namely that He is the essential Self of things. He conceals it by otherness, which is you. Otherness asserts that the hearing is Zaid's hearing, while the gnostic asserts that it is the Reality Himself .."* Arapça metin: *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-Arabi, 1946, s. 110. (ç.n.)
32. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 171/*Futuhat* III.79.28. Türkçe tercümesi: Demirli, *Fütûhât*, 11.cilt, s. 147.
33. *al-Istilah al-Sufiyyah*; *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, s. 52.
34. Bkz.: Mustafa Tahrali;The Polarity of Expression in the *Fusus al-Hikem*'; S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, s. 351–360.

dır; bu anlamda tam olarak *heimlich* diyebiliriz, hem "eve ait" hem de "esrarlı".

Etimolojik olarak kuddusiyet şartının bir ayrılık olduğu anlaşılacaksa, İbni Arabi'nin sır hakkındaki öğretileri nihai olarak herhangi bir dini nosyonun bir sonu anlamına gelebilir. Şeyh'e göre sırrı anlamak, bir şifre veya belirli bir jest gibi yeni, bilinmedik bir bilgi parçasını değil, daha ziyade şeylerin her zaman nasıl olduklarını görmektir. İnsanın kendisinde Hakk ile temel bağını yeniden keşfetmesi (burada İbni Arabî'nin temel Platonculuğuna geri dönüyoruz), Tanrı ile zaten her zaman mevcut olan bir ilişkisini keşfetmesidir; yani "asli bir durumu". Sır unutulmuş bir hafızadır; sırra girmek basitçe insanın kendisinin ne olduğunu hatırlamasıdır. Bu durumu muhtemelen Afifi en iyi şekilde ifade etmektedir:

> "İbni Arabî ne zaman Tanrı ile olan mistik birlikten konuşsa, *zaten var olan bir birliğin* farkına varıldığı bir 'makamı' kastetmektedir. *Mistik* [arif], *Tanrı haline dönüşmüyor* çünkü İbni Arabî'nin teorisinde dönüşmek *yoktur*, o temel olarak her şeyin Tanrı ile bir olması itibarıyla Tanrı ile bir olmuştur."[35]

Eğer Afifi'nin çalışmasının temel gayesi İbni Arabî'yi "son derece panteist" olarak tasvir etmek ise, Afifi'nin söylediği bu her şeyin üzerine temellenmiş Şeyh-i Ekber'in Tanrı ile ilişkisi kanaati, göz ardı edilmektedir. Yine de *Fusûs*'un bazı bölümlerinden bu intiba edinilebilmektedir; özellikle Hût Peygamber üzerine olan onuncu bölümde, "ötekilik" nefsin doğasındaki ilahi vasfı kendisinden gizlemek için Tanrı tarafından inşa edilmiş bir illüzyon olarak anlaşılmaktadır. Bütün bunlar İbni Arabî akademisyenleri için sorunlar ortaya çıkarmaktadır çünkü İbni Arabî bazı yerlerde Tanrı'nın bağımsızlığını vurguluyor ve bazı yerlerde O'nu bir şekilde kullarına bağımlı olarak yansıtıyor gibi gözükmektedir. Bu noktada İbni Arabî'nin en hatırlanabilir ifadesi İbrahim Peygamber üzerine olan beşinci bölümdedir:

> "Nasıl olur da duymaz bana ihtiyaç
> İzni veren, mutlu eden ben; bana muhtaç
> İşte bundandır, Hakk benim mucidim
> Bileyim ki, ben de O'nu icat edeyim"[36]

35. A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, s. 140–141.

36. *The Bezels of Wisdom*, s. 95, *Fusus al-Hikem*, s. 83. "fan bi al-ghana wa ana usa 'iduhu fa 'as'iduhu?/lidhalika al-haqq awjadani fa 'alamuhu fa 'awjiduhu?". Türkçe tercümesi: Demirli, *Füsûs*, S. 83.

Tanrı'ya muhtaciyetin bu reddi, İbni Arabî'nin açıkça Tanrı ile nefs arasındaki "ayrımın onulmaz bir etkeni" olarak *Fusûs* başlarında bu niteliği ayırması bakımından bazı sorunları ortaya çıkarmaktadır. "O var olan her şeyden bağımsız"[37] iken Tanrı bizi yaratıyor. Bir taraftan, varlığı devam ettirme sıfatının dışındaki Tanrı'nın bütün niteliklerini nefse dikkatlice atfeden "dikkatli" bir İbni Arabî'ye sahibiz. Diğer taraftan ise daha cesur bir İbni Arabî telakkisine, yani sadece Mucidine mutluluk ve bilgi veren değil, aynı zamanda O'nun var olmasını mümkün kılan bir nefs düşüncesini bize yansıtan bir İbni Arabî'ye sahibiz. Bunu düzeltmek için ilk telakkinin Tanrısının aşikârca Hakk olduğunu, nefsin destek olduğu ve Varlıkta sakladığı ikinci telakkinin ise sadece "ilah-ı mutekat" olduğu söylenebilir. Yine de, *Fütûhât*'ın bölümleri nefsin Hakk ile bir olmasını basitçe lütuftan dolayı değil cevheri bir biçimde olduğunu ileri sürüyor gibi gözükmektedir. "Makamsız" olan ileri düzeydeki kimseler hakkında konuştuğunda, İbni Arabî bu kimselere "el-ilahiyyun" diyor çünkü "Hakk onlar ile özdeştir".[38] Bu durum Eckhart'ın bahsettiği "Ruhun Ebedi Zemini ile İlahi Ebedilikteki Zeminin" tözsel ilişkilenmesine oldukça yakın gibi gözükmektedir.

Sırrın Sonuçları Üzerine

İbni Arabî'ye göre, görüldüğü üzere, sır sadece Tanrı'ya değil, aynı zamanda fenaya da götürmektedir. "Sırların sırrını" öğrenmek insanın kendisini kaybetmesi, kendisinin "boşluğuna" [abyssality] bir göz atması olmaktadır. Derrida, "kendi tarihselliğinin altını kazan boşluğu" kabul etmek istemeyen "tarihsel adamdan" bahsetmektedir[39]; İbni Arabî'nin insan-ı kâmilinin altında da benzer bir boşluk [abyss] yatmaktadır. Derrida'ya göre tutarlı, sabit bir özneye hâlâ inanan birisi kendisinin imgelerin bir inşası olduğunu kabul etmek istemez. Keza uluslar; izmler, ırklar, tarihler için: Bu inşalardaki beton olarak kör inançlar, yani kendi kendine yeterli gerçekler sadece, "anlamın" aslında nasıl çalıştığına dair derin bir cahillikten gelmektedir. Bu cahillik, bütün gösterge sistemlerinin mutlaklara değil, *farklara* dayandığını bilmemekten dolayıdır, onların gösterenleri, zaten herhangi bir şeyi *sonsuz bir şekilde* işaret edemeyen [signify] bir şeylere kendilerini dayayamazlar. Öyleyse "boşluk" tarihsel adamın kuyusunu kazmaktadır.

37. *The Bezels of Wisdom*, s. 55.
38. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 376.
39. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, ter. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1996, s. 4.

İbni Arabî'nin mutlakları ve özdeşlikleri sorgulaması çok farklı çeşitte bir boşluğa sebep olmaktadır. İbni Arabî, semantik bir boşluk olarak değil bütün eşyanın kaynağı olarak isimsiz, suretsiz, formsuz Gerçek'i (Hakk'ı) keşfetmektedir. Yine de fenomenin kökenine doğru bu iki tahkikatın birbirleriyle nasıl karşılaştırıldığını görmek ilgi çekici olmaktadır; mutlak yüzeyin Derridacı boşluğuna [*abime*] pek rastlayamazken, arif "bütün köklerin gayb"[40] olduğunu fark etmektedir. Nasıl ki Derrida için, "hayat" (*différance* için birden daha fazla sayıda eşanlamlı kullandığı bir kelime) "temsilin temsil edilemez kökeni" anlamına geliyorsa, arifin sırrının yattığı yer ise "eşyanın var oluşunun kökeni Hakk'dır ve O onlara gaybdır" ifadesini keşfedişinde yatmaktadır (a.g.e). Her iki durumda da örtülü sır, radikal olarak Öteki'nin bilinenin arkasında yatmasıdır; *tout autre* konforlu ve keyifli bir şekilde bizim hissettiğimiz şeylerin kaynağı olmaktadır.

İbni Arabî'ye göre bu demek oluyor ki, bir kere esrarın zevkini tattın mı, onun hakkında konuşamazsın.[41] Buradaki "-mazsın" bir yasak anlamında değil, daha çok yetersizlik anlamında kullanılmıştır; Hakk'ın akıl dondurucu eşzamanlı heryerdeliğinin ve karşılaştırılamazlığının içine doğru hamle yapınca "hiçbir teknik terminoloji [terim] kalamaz" (a.g.e). İlk bölümde gördüğümüz gibi Hakk'ın sırrı farkların dünyasının ötesine/dışına/öncesine konumlanmış bir yerdir (yer olmayan bir yerdir), temsil edilmenin meydana gelemediği bir alandır. *Fütûhât*'ta İbni Arabi bunu tafsilatlı bir şekilde inceliyor:

> "... [tasavvufi] bir terimi O'na bağlamak imkânsızdır çünkü O'nun şahsi bir şahidi diğer bir şahsi şahit ile hiçbir şekilde aynı değildir. Öyleyse hiçbir arif, Rabbine karşı neyi müşahede ettiğini diğer bir arife nakletmeye muktedir değildir çünkü bu iki arifin her biri hiçbir benzeri olmayanı, O'nu müşahede etmiştir ve nakledilen bilgi sadece benzerlikler vasıtasıyla ortaya çıkabilmektedir."[42]

Bir noktayı tekrarlarsak; Hakk konuşulamayandır, bunun sebebi sırlı bir bilgi parçası –alfabenin belli bir harfi– olmasından değil, onun mutlak mukayese edilemezliğidir. O'nun hakkında konuşmak için *hep birden* alfabenin bütün harflerini bir şekilde kastedecek bir harfin bulunması zorunludur. İbni Arabî'nin sır'ul esrarı, –Derrida'nın ona negatif teoloji versiyonlarında sahip olmak istemesi gibi– kamusal görünürlükten belirli göstergelerin keyfi perdelenmesi değildir; daha ziyade bütün özdeşliklerin düşünülemez kökündendir.

40. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 152/*Futuhat* II.101.29.
41. Bknz: W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 352/*Futuhat* III.384.18.
42. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 353/*Futuhat* III.384.18.

İbni Arabî'deki sır hakkında bu konuşma yetersizliğinin Kierkegaardçı sessizlikle benzeyip benzememesi hakkında kesin bir hüküm veremeyiz. Korku ve Titreme'de, İbrahim Peygamber Tanrı'nın emrini dinlemeye ve tek oğlunu öldürmeye karar verdiği zaman konuşamıyordu: "Sara"ya hiçbir şey söylemedi, İlyas'a hiçbir şey söylemedi. Bütün bunlardan sonra, kim onu anlayabilirdi?"[43] İbrahim Peygamber Tanrı ile ilişkisi hakkında konuşmuyordu çünkü bunu yapmak Şeriat ile çelişen bir dili konuşmak olabilirdi. Sevginin ve Adaletin Tanrısı tarafından birisinin kendi oğlunu öldürmesinin sorulmasını hiç kimse anlayamazdı; İbrahim Peygamber'in sırrı eşsizdi ve tarif edilemezdi. Ve bu sırdan dolayı İbrahim Peygamber yalnız yürüdü. Vazifesini anlar anlamaz uzun sessiz yürüyüşüne başladı, "mutlak ile mutlak bir ilişkiye" girdi.[44] Bu noktada, İbrahim Peygamber kendi dil oyununa başladı, hiç kimsenin –ne Sara'nın ne de İshak'ın– aşina olmadığı kelime dağarcığı ile iştigal etti. Böyle bir ruhaniyetin önünde, Kierkegaard, İbrahim Peygamber'in imanını akledilebilir bir şekilde tercüme edemezdi çünkü bu iman, bizim anlayabileceğimiz hiçbir şeyi içermemektedir. Aslından ayrılan bu düşünce, bir şekilde umumdan saklanabilen ve sadece seçili bir azınlığa aşikâr edilen, iletişim kurulabilen bir bilgi parçası olarak mistik olanın daha basit bir tasviridir. Şimdi sır, aslın tercüme edilemezliğinin etkisiyle (burada Benjamin'e yakın gidiyoruz) başka dillerde hiçbir zaman üretilemeyecek olan bir şiir olmaktadır. Sesin ve anlamın tutarlılığı onu tecrit etmektedir, tıpkı İbrahim Peygamber'in kararı tarafından tecrit edilmesi gibi: Bir şiirdeki belli sessizlerin belli anlamlar ile tesadüfi çarpışması başka dillerde tekrarlanamaz ve bu durum, tıpkı İbrahim Peygamber gibi, üzgün ve tek başına devam etmektedir.

Kierkegaard'ın İbni Arabî'nin eserlerindeki ikili iyi ve kötü kategorilerinin ötesinde konumlanan bir Tanrı fikrini takip etmesine rağmen yine de İbrahim Peygamber'in sırrı nefsin/öznenin çözülüşüne sebep olmamaktadır. İbni Arabî bu durumu ifade etmek ve ruhun Hakk'a (yeniden) dahil olmasını tanımlamak için daima "fena" kelimesini kullanmaktadır:

> "Bu ittisal vasıtasıyla insan nefsinden fena bulurken insan-ı kâmilin duyması, görmesi olmak üzere Hakk zuhur eder. Bu, 'zevk' diye isimlendirilen şeydir. Çünkü Hakk bu şeylerden birisi olduğunda, Hakk'ın varlığıyla o şey yanar ve yok olurken, geride yalnızca O kalır."[45]

43. S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, ter. Alistair Hannay, London: Penguin, 1990, s. 55.
44. Age., s. 85.
45. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 328/*Futuhat* III.298.17.

Derrida'nın söyleyeceği gibi; öznenin sırrı hiçbir öznenin olmamasıdır. Aydınlanana kadar hakkında kökten bir şekilde cahil olmayı sürdürdüğümüz bir şeylere bağlıyız. Nefsaniyetin tasavvufi yerle bir oluşuyla autos'un yapısökümcü açığa çıkarılışının ne derece karşılaştırılabileceği zor bir sorudur. Derrida özdeşliklerin temelsizliğini, daha büyük, aşkın bir mevcudiyetin içine yeniden-dahil etmemek için onları kesinlikle açığa çıkarmamaktadır; diğer taraftan İbni Arabî de böyle bir şey yapmamaktadır. Hakk kelimenin onto-teolojik anlamıyla bir "varlık' değildir. Fena'nın doğru dürüst anlaşılması için onu bir eklenti ve bir dahil etme [in-corporation] olarak değil, bir çözülüş olarak görebiliriz çünkü Hakk bir gövde [corpus] değildir. O yaratmaya doğru hareket eden ve daima kendisini yenileyen suretsiz, isimsiz, veçhi olmayan bir şeydir. Zeyd işitmesini ve görmesini "kendisinden' değil aslında Hakk'tan kaynaklandığını fark ettiği zaman evrenin farklı bir resmi varlığa gelmektedir. Tam bu sebepten dolayı İbni Arabî'nin Kurandaki bilindik bölümleri tartışmalara yol açacak şekilde yorumlaması –kötüleri methetmesi ve iyi karakterleri zem etmesi– yanlış anlaşılmaktadır. Ahlaki izafiyetteki alıştırmalar olarak onları göz ardı edersek, Şeyh'in eleştirmenleri Hakk'ın "kötü" ve "iyi", bütün her şeydeki her yerdeliğini hesaba katmadıklarından dolayı hataya düşmektedirler.

Elbette öznenin çözülmesi, sorumluluğun çözülmesini de öne sürebilir. Eğer birisinin gelenekleri ve pratikleri [edep] öteki olarak Tanrı'ya karşı temellenmiş bir mükellefiyet ise, bu öteki olarak bir Tanrı fikri çözülecektir, öyleyse birisinin ritüel mükellefiyetleri de çözülecektir: "Edep ötekini gerektirir. Şimdi ötekilerin kaybolduğu bir makam var; edep sonlanmaktadır, çünkü (ona bağlanacak) herhangi bir öteki artık yoktur".[46] Sırrı öğrenmek artık birisinin bir şeyler yapması gerektiğini keşfetmesi anlamına gelmektedir çünkü bütün mükellefiyet nosyonları Öteki ile bir ilişki üzerine kurulmuştur. Esrarı "tatma" (zevk) esrar haline gelmeyi işaret etmektedir; Tanrı'nın esrarı, Tanrı'nın kendisi kadar suretsiz, vecihsiz ve sıfatsız bir hale dönüşmek anlamına gelmektedir. Bu noktada, İbni Arabî, Beyazıd-ı Bestami'den (ö.878) bir alıntı yapmaktadır:

> "Ebu Yezid'e 'Bu sabah nasıl' dendi. O cevapladı: 'Sabahım yok, akşamım yok; sabah ve akşam sıfatlarıyla hadsiz olana aittir ve benim hiçbir sıfatım yok."[47]

46. Bknz: D. Gril, "Adab and Revelation"; S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, s. 230.
47. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 376/*Futuhat* II.133.19.

Bu yankılanmayı İbni Arabî'nin "nur makamına" varması üzerine kendi gözlemlerinde de görebiliyoruz:

> "Daha fazla öne veya arkaya gitmedim ve bu görüntüyle artık farklı yönler arasında bir ayrım yapmadım, bir küre gibiydim..."[48]

Bu örneklerde gördüğümüz şey nefsaniyetin tam olarak bir yapısökümüdür; birisinin sıfatlarının, planlarının, fiillerinin aslında kendisinden daha Büyük ve Öteki olana ait olduğunun bilinçli bir şekilde farkına varılmasıdır. Bunun çağdaş versiyonlarını görmek de zor değildir; bütün inançlarımızın ve davranışlarımızın kültürel olumsallığı sonuç olarak sırrı kavramaktır. Dünyayı; doğum yerimizin enlem ve boylamından, ilk yüz kitabımızı okuduğumuz yerden, televizyon alışkanlıklarımızdan, anne ve babalarımızın tutkuları ve benzerliklerinden, "kendimizin" illüzyonuna bir sahne şekli veren binlerce bilinmeyen faktörlerden dolayı ilerlediğimiz yolda dünyayı gördüğümüzü fark etmemizdir.

"Artık farklı yönler arasında herhangi bir ayrım yapmayacağım..." Sanki burada, doğru ile yanlış, sağ ile sol, doğu ile batı, iyiyle kötü fiiller gibi ikili farklıların ötesindeki birisi konuşmaktadır. Sırrın İbni Arabî'de bir türlü tuhafça, modern bir şekilde, eşyanın nihai keyfiliğine (gelişigüzelliğine) göz atmak anlamına gelmesiyle rastlaşmaktan kaçmak kolay değildir. Elbette müminin, Hakk'ın her yerdeliğinde merkezsizleşmesi bir kere anlaşıldığı zaman, "ortodoks" bir inanan için İbni Arabî'nin namaz ve şirk hakkında tartışmalara sebebiyet vermiş düşüncelerini kabul etmek daha kolay hale gelecektir (veya en azından kati bir izafiyet olarak göz ardı etmeyecektir). Bu bağlamdan çıkararak, sonuçları kaçınılmaz olarak izafi ve belki de nihilist gözüken sayısız mütalaalar Fütûhât'da tek başına bulunmaktadır:

> "Bütün şeylerin kökü farktır (tefrikadır)...
> Şeyler sadece seviyelerine göre şahittirler, varlıklarına göre değil. Mesela, Sultan ve tebaası arasında insanlık açısından bir fark yoktur.
> ... suretler olmasaydı, hiçbir varlık diğerinden ayrılamazdı.
> Eğer [hayatın küresinin] âlem olduğunu söylersen, haklısın; âlem olmadığını söylersen, haklısın; Hakk olduğunu veya olmadığını söylersen, haklısın. O bunların hepsini kabul ediyor.
> 'Kötü' mefhumu, insanın şahsi arzusuna ulaşmasının hatasıdır ve insanın doğasına mülayim olandır.

48. C. Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quête du souffre rouge*, ter. M. Tahrali, Paris: Gallimard, 1989, s. 182.

> Hakikatte eğrilik doğruluk, bir yayın eğriliği gibidir: Ondan arzulanan bir doğruluk eğikliktir."[49]

Bazı genel eğilimler, bütün bu farklı önermeleri –zıtlıkların üst üste yüklenmesiyle ve farklı anlaşılmasıyla onların nasıl aslında aynı anlama geldiğinin bir zevki; özdeşliklerin ve anlamların bir şekilde ilişkilere bağlı olduğunun farkına varmak– ve bu ilişkilerin dışında kalan şeylerin görünür anlamsızlığının bir anlayışını tüketiyor gibi gözükmektedir. Daha önemlisi, özdeşliklerin işaret etmek [signify] için kendilerinin zıtlarını gerektirdiğini belirten ileri görüşlü bir anlayış burada mevzubahistir. İbni Arabî'nin daima tehdit edilebilir olarak verdiği cennet tanımı, bunun en unutulmaz örneğidir.[50] Mümin bir kere esrarın sıfatsızlığını "zevk ettiğinde", müminin değerleri ve gelenekleri tekrardan aynı şekilde algılaması zorlaşacaktır. İnanan bir kere "hiçbir derecenin olmadığı"[51] yerde bulunduğunda "hiyerarşi" kelimesi tuhaf bir tınıdan başka bir şeye sahip olmamaktadır.

Ve zaten ruhun ilerlemesi fena ile ya da birisinin geleneklerini terk etmesiyle son bulmamaktadır. İnanan bir kere her şeyin dayandığı kutsalın sırrına göz attığı zaman, iki muhtemel tepkiden birisi gelmektedir: bunlar korku veya aydınlanmadır. Bazılarına gördükleri çok fazla gelebilmektedir:

> "Korku hali insana baskın olduğuna göre, keşfinde kendisini korkutan bir şeyle karşılaştığında görülür âleme kaçan keşif sahibine dönelim. Buna örnek olarak, arkadaşımız Ahmed el-Assad el-Hariri'yi örnek verebiliriz. Arkadaşım, (kendisinden) alındığında sıkıntı ve titremeyle hızla duyu âlemine dönerdi. Ben de onu ayıplar ve bu konuda kendisine söylenirdim, bunun üzerine şöyle derdi: 'Gördüğüm nedeniyle varlığımın yok olmasından korkuyorum ve çekiniyorum".[52]

İbni Arabî'nin arkadaşları gibi birçokları kendilerini kaybetmekten ve mecnun olmaktan korkmuşlardır. Bunlar kendi tercihleri diyebileceğimiz, görünür dünyaya ve geleneklerine geri dönmeye hazır olanlardır fakat bu geri dönüş farklı bir anlayışı da beraberinde getirmektedir. Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere Tanrı'nın her yerdeliğini öğrenenlere belki de kıble gereksiz olmaktadır. Fakat bu İbni Arabî'ye namazı kıl-

49. Pasajların alındıkları yerler: W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 67/*Futuhat* II.518.12; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 48/*Futuhat* III.225.32; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 137/*Futuhat* I.119.3; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 291/*Futuhat* III.389.21; W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 302/*Futuhat* II.563.23.

50. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 106/*Futuhat* II.653.25.

51. Age., s. 56/*Futuhat* II.226.2.

52. Age., s. 323/*Futuhat* I.276.19. Türkçe tercümesi: Demirli, *Fütûhât*, II. cilt, s. 340.

mak için farklı bir yöne dönmemizi ileri sürmesine sebep olmamaktadır, aksine bize namazı Mekke'ye doğru kılmamızı söylemektedir fakat Tanrı'nın sadece bir yere kapatılamayacağını ve onun bütün yönlerde olduğunu fark ederek kılmamızı söylemektedir. Bu İbni Arabî'de tekrarlanan bir temadır; İbni Arabî inananı geleneğinden uzaklaştırmaya sebep olacak sırlara karşı uyarmaktan hoşnut durmaktadır:

> "Böyle bir keşif sahibi, (ilhamın çeliştiği) zahiri hükme göre davranır ve kendisi hakkında ona inanmayabilir. Sadece zâhiri onaylamak için, söz konusu hükme göre davranır ve şöyle der: 'Benim bu meşru emri yerine getiren yönüm dışımdır. Çünkü ben onun hakikatini öğrendim. Onun benim sırrımdaki hükmü, dışımdaki ve zahirimdeki hükümden farklıdır'".[53]

Bu İbni Arabî'nin dediği "Şeriatın ölçüsünü atmak" (a.g.e.) anlamına gelmektedir, Şeyh bunu onaylamamaktadır. Zahir ve batın arasındaki bu radikal ayrım İbni Arabî'nin gözünde kabul edilemezdir. Nefsin sırrı "yani nefssizlik" hiçbir zaman edebe aykırı olamaz. Şeyh bunun üzerine ısrarcıdır; hermenötik üzerine olan bölümde gördüğümüz gibi sır (batın) ve onun uygulanması (zahir) arasında her zaman bir çeşit ilişki olmak zorundadır. Yukarıdaki alıntıda, anlatılan kişi kınanmaktadır çünkü sır ona bazı uygulamalara inanmamaya sebep olmuştur. Onun sır hakkındaki bilgisi, onu manevi olarak yükseltmekten ve Şeriat takip etme arzusu ile doldurmaktan ziyade onu sadece kayıtsızlık ve bigânelik ile yetiştirmiştir: bunun sonucunda "Şu an ne yapmamın sırrını biliyorum, başka bir şey yapmama bir ihtiyacım yok" demektedir.

Eğer sır şahsın yok oluşunu ortaya çıkarıyorsa, aynı zamanda şahsın Tanrı ile ilişkisinden temellenmiş gelenekleri ve âdetleri de eritebilir. İbni Arabî tarafında, her şeyi ihata eden ve karşılaştırılamaz Tanrı'nın doğasının bir şekilde arifin geleneklerini çalmasının derin, köklü bir korkusu varmış gibi gözükmektedir; bu gelenekler bir kesinlik üzerine temellenmiş Tanrı anlayışını sınırlandıran spesifik pratiklerdir. Bu korku, insanın Hakk'ın her şeyde ve bütün yönlerde (ve hatta kendisinde) yattığını bir kere fark etmesiyle, "aydınlanmış" insanın artık hac veya namazın doğru yönüyle çok iştigal etmeyecektir. Radikal olarak düşünülemez bir Tanrı'yı öven herhangi bir dini gelenek, kendi içinde nefsin parçalanması için bir kapasiteyi ve dinin kendi gelenek ve âdetlerinin hikmet-i vücudunu derin bir şekilde sorgulama ihtimalini taşımaktadır. İbni Arabî'nin gevşekliği ve ahlakı terki (Sufilere yöneltilen bilindik bir suçlama) tahrik etmek üzerine görünen korkusu harici saiklere sahiptir; "ortodoks" veya "sofu" gözükmek arzusu. Aksine Şeyh, özellikle

53. Age., s. 257/*Futuhat* II.233.34. Türkçe tercümesi: Demirli, *Fütûhât* 7.cilt, s. 366.

Fusûs'ta çok tartışmalara yol açan düşüncelerini açığa vurduğunda ufak bir kısıtlama veya kendisini ayarlama gösteriyor gibi gözükmektedir. İbni Arabî'nin Hakk'ın sırlarını elde ettikten sonra edebi terk etmeme konusundaki daimi ısrarının altında, samimi bir endişe yatıyor gibi görünmektedir. Belki de böyle bir endişe, Rabliğin sırrım kendisinde keşfetmesiyle mütevazılığı ve acziyeti bırakarak kibre ve kendini beğenmeye sebep olabilecek bir korkudan doğmaktadır.

Bu bağlamda, kesinlikle İbni Arabî'nin en kâmil arifleri Melamilerdir; onlar mütevazılığın ve ayrımsızlığın en mükemmel örnekleridir. Tanrı'nın sırrını tatmalarına rağmen ("Onlar bütün makamlara ulaştılar ve Tanrı'nın bu dünyada kendisini hicap ettiği şeyleri gördüler")[54] bu arifler hâlâ taşıdıkları sıradanlıkları yüzünden diğerlerinden ayrılmaktadırlar. "Gördükleri her şeyin Allah diye isimlenmesine" (a.g.e.) rağmen, Hakk'ın her yerdeliğinin böyle bir farkındalığı onları kendi kültürel bağlamlarını veya bakışlarını tuhaf veya gereksiz olarak terk etmelerine sevk etmemektedir. Aksine, onlar mükemmel bir şekilde topluma uymakta ve kendilerinin doğru mertebelerini hiçbir zaman ilahileştirmeden umuma karışmaktadırlar:

> "Onlar pazarda yürürler, insanlarla konuşurlar ... [ve hâlâ] Tanrı ile baş başadırlar.... Melamiler kendilerini Tanrı'nın diğer mahlukatından bir şey vasıtasıyla ayırmazlar, onlar bilinmezler. Onların makamı umumun makamıdır." (a.g.e.)

Melamiler -kendilerinin ötesindeki mutlak Bir şey ile ilişki içinde olmayı sürdürürken kitleler arasında gizlice hareket eden, onların yollarını ve pratiklerini mükemmel bir şekilde taklit eden bir topluluk olduklarından dolayı- gizli bir cemiyet oldukları izlenimini bile verebilmektedirler. İbni Arabî, Melamiliğin bu göze çarpmama şartını en mükemmel erdem olarak görmektedir. İbadet edenler kendilerinin aşikâr mübarekliklerinden dolayı kolayca fark edilirlerken ve Sufiler "âdetleri mucizevi terk edişleriyle" herkes tarafından tanınırken; arifl erin en yüksek grubu, ayırt edemeyen gözlere, sarı çizmeli Mehmet Ağa gibi sıradan bir hayat yaşayan [Joe Bloggs gibi], herhangi biri olmayı sürdürmektedirler.

Burada bir kere daha Kierkegaard'ı düşünüyoruz; Kierkegaard'ın sıradan olmayanın sıradanlığa dönmesinden ve öyle sayılması durumundan övgüyle bahsetmesini hatırlıyoruz. "Tanrı ile başbaşa" arifler gibi Kierkegaard'ın ünlü "İman Şövalyesi" her zaman "mutlak tecritte" kalmaktadır.[55] Ve zaten aynı ironi ile, İman Şövalyesi "dünyadaki her şey-

54. Age., s. 374/*Futuhat* III.34.28.
55. S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 6.

den feragat etmesinin acısını hissetmesine" rağmen –sadece "her şeyi saçma olanın direncine doğru geri çeker"– neredeyse tamamen topluma ait olmaktadır.[56] "İnsan kitleleri" içerisinde yalnız ve ayrık durmasına rağmen iman şövalyesi hâlâ dünyaya katılmakta ve hayata devam etmektedir. İmanın sahiciliği kendini alçaltmada (İbni Arabî'nin Sufileri ve ibadet edenleri gibi) değil, daha ziyade küçük burjuvanın bütün konforu ile açığa çıkarmaktadır; "Toprağı emin ayakla çiğneyen hiçbir akıllı şehirli, bir pazar öğleden sonrası Fresburg'a yürüyüş yapmaz".[57] İman Şövalyesi, *Melamiler* gibi, akranlarının manevi olarak ışık yılı uzağında olmasına rağmen etrafındakilerden seçilememektedirler: "Eğer bilinmezseler onları kalabalıklardan ayrı tutmak imkânsızdır". Ve zaten, Kierkegaard en dikkatli analojilerinin birinde şöyle demektedir; hünerli bir dansçı havaya sıçrayabiliyor ve ani bir durumda yere inmeyi üstlenebiliyorsa, iman şövalyesi böyle düzgün bir geçişi pek beceremez; bir an bocalar "ve bocalama göstermesi onların yine de dünyaya yabancı kaldıklarını gösterir".[58]

Elbette Kierkegaardçı iman şövalyesinin ve Melamilerin –Pamuk'un alaycı yoldan "tüm zamanların varoluşçusu" olarak İbni Arabî imgesine rağmen– aynı sebepten ötürü dünyaya yabancı olduklarını iddia etmek akılsızca olacaktır. Yine de her şeyi lüzumsuz ve önemsiz kılması gereken bir tecrübeden sonra sıradan ve günlük olana bu geri dönüş ilgi çekici bir şekilde benzerdir. Her iki durumda, bireyler kendilerini anlayamayan insanlara geri dönmeyi göz önünde bulundurmaktadır. Her iki durumda, İbni Arabî'nin arifi ve Kierkegaard'ın şövalyesi bu durumu kabul etmeyi ve kendilerinin üstünlüğünün mertebesini gizleyerek etrafındakiler ile uyumlu olmayı seçmektedirler. Onlar sırlarını kendilerinde tutarak sokaklarda yürüyorlar, marketlere gidiyorlar. Onlar tamamen "*mutludurlar*". Böyle insanlar için, sırra nazar etmek birisinin hayatını değiştirmesi anlamına gelmemektedir daha ziyade sırra karşı tutumunu değiştirmesi anlamına gelmektedir, *cur*'u [Latince "niçin"] yapısökümе tabi tutmakta fakat *quid*'i [Latince "ne"] dokunulmadan bırakmaktadır.

Diğer bir tabirle, sahip olduğumuz şey, bütün önceki inançlarımızı ve tutkularımızı sorgulayan fakat bir kere öğrendiğimizde onları el değmeden bırakan bir sırdır. Burada Derrida'nın ahlakı yapısökümе tabi tutarak etik olanı bırakma girişimi ile bir benzerlik kurmak mümkün müdür? Belli Marksist/feminist değerleri akılda tutarak bu -izm'lerin gizemli boşluğu öğrenilebilir midir? Tabii ki, "iyilik" ve "adalet" düşün-

56. Age., s. 70.
57. Age., s. 68.
58. Age., s. 70.

celerini alışılmadık bir şekilde sorgulayan İbni Arabî ve Derrida gibi düşünürler her zaman "ahlaksızlık" ile suçlanmaktadır ve kendi Müslümanlığına/Müslüman etik anlayışına yöneltilen eleştirilerin şüphelerini gidermek için bu tür bir ritüel müdafasına nerdeyse her zaman başvurulmaktadırlar (Heidegger benzer korumayı *Hümanizm üzerine Mektup*'ta, " 'hümanizmin' aleyhinde olunduğu zaman nasıl insanca olmayanın müdafasmdan korkulduğuna"[59] hayıflandığı yerde yapmaktadır). Sırrın edepten vazgeçmek anlamına gelmemesi, onun daha zenginee bir anlayışı olması üzerine İbni Arabî'nin ısrarı; Derrida'nm geleneksel ahlakın ve politik değerlerinin söz-merkezcil sırrını yapısökümcü açığa çıkarma üzerine olan ısrarı ile bazı paralellikler teşkil etmektedir.

Bu Derrida'nın enine boyuna yazdığı bir meseledir. *Passions* adlı eserinde, "yapısökümün yeniden ahlakileşmesine"[60] dair anlaşılabilir bir ihtiyatı ifade etmektedir. Bu ümit, "çekici" olmasına rağmen, sonunda "başkasının endişelerini giderebilmek için kendisinin endişelerini gidermektedir" (Derrida'nm eserlerine yöneltilen çeşitli ahlak dışıcılık ve politik aldırmazlık suçlamalarına bir dokundurma) ve sözmerkezcil bir şekilde "dogmatik yeni bir uykuya" geçmektedir. (a.g.e.) İbni Arabî'nin kâmil arif örneği –kendi nefsizliğinin sırrını kapan ve kendi harici pratiklerinde görünür bir değişiklik yapmadan hâlâ gerçek dünyada yaşayabilen kişi– Derrida'da mümkün değildir. "Hümanizm", "ütopya", "kadın" gibi semantik temelsizliğin kelimelerini kabul etmiş ortodoks sosyalist veya feministin hâlâ sanki hiçbir şey olmamış gibi devam etmesini hayal etmek zordur. *Positions* (1971) isimli eserinde, Houdebine, Derrida'ya "güncel ideolojik sahnede" yapısökümcü pratiklerin etkileri nelerdir diye sorduğunda, Derrida buna cevabında bir türlü temkinli gibi görünmektedir ve "ondan beklenti içine girmek için hiçbir zeminin... *ani genel* bir faydasının"[61] olmadığı hususunda ısrar etmektedir. Yapısökümcü pratiklerin etkilerinin kendilerini hissettirmesinden önce –ideoloji kavramının yeniden analizi, "tanımlı bir metin veya göstergeler zinciri" ve "gerçeklik" arasındaki ilişkinin yeniden anlaşılması– çok zaman geçecektir. Bu tedrici sürecin ortaya çıkmasıyla, bütün kanıların ideologları "artık kendilerini önceki kısıtlamalar ile sınırlandırmayacaklarını" (karşı konulmaz bir Sufi ifadesi) en sonunda öğreneceklerdir. Derrida "titreme" (*ébranler*) kelimesini yapısökümün etkilerini tanımlamak için sıkça kullanmaktadır: "bu titremenin açıkça

59. Heidegger, "Letter on Humanisnı"; D. Krell (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978, s. 291.
60. "Passions"; i n Wood, *Derrida: A Critical Reader*, s. 14.
61. Jacques Derrida, *Positions*, ter. Alan Bass, London: Athlone Press, s. 89–90.

basit 'bölgesel' etkileri nelerdir, dolayısıyla, aynı zamanda kendi limitlerine zarar veren bölgesel olmayan bir açılmaya sahip olmaktadırlar ve bir efendilik iddiası olmadan onları yeni bir biçimde açık seçik belirtmeye eğilimlidirler"[62]. Yapı titretmektedir ve insanın başka yerde yaşamasını düşündürecek kadar sarsmaktadır. Burada İbni Arabî'ye göre, sırrın insanın olası kültürel inançlarına ve pratiklerine bir *geri dönüş* düşüncesine dair hiçbir şey gözükmemektedir. Melamilerin aksine; üzerinde birisinin gösterge sistemlerinin bulunduğu metafiziki boşluğun gerçekliğine göz atmak, insanın parametrelerinin yeniden onaylanmasına değil, onların bir açılışına sevk etmektedir. Radikal olarak yeni olana karşı "değiştirilmeyi dilemeye" ve önceki limitlere zarar vermeye iterken inananın hâlâ "cahilken" zincirlendiği aynı pratiklerin ve alışkanlıkların –her ne kadar ironik bir şekilde olsa da– devam etmesine sebep olmamaktadır.

Sonuç: İllüzyon Üzerine Derrida ve İbni Arabî

> Elimize mesela ilahiyat veya bir okul kitabı alırsak, soralım, *bu kitap nicelik veya sayıları göz önünde bulunduran herhangi bir soyut düşünmeyi içeriyor mu*? Hayır. *Bu kitap maddi veya varoluşa dair bir tecrübî düşünmeyi içeriyor mu*? Hayır. Onu yakmaya kalkışabiliriz; çünkü safsata ve illüzyondan başka bir şey içeremiyor.
>
> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, III.12

"İllüzyon" kelimesi Latince *illudere*, oynamak veya alay etmekten gelmektedir. Bir illüzyonun kurbanı olduğumuzda, bir şeyler bizle oynamakta, bizi aldatmakta, bizi yanlış yönlendirmektedir. Bu kelime felsefî olarak tabii ki kimseye ait değildir; bu kelime mistikler, bilim adamları, empiristler, papazlar ve post-yapısalcılar tarafından aynı derecede iyi bir şekilde kullanılmaktadır. Bu yüzden; Derrida ve İbni Arabî, kendi görüşlerince illüzyon düşüncesine benzer bir vurgu yaptıklarını, bu illüzyonun ne yaptığının benzer bir anlayışına sahip olduklarını ve bu illüzyonu yarıp geçme ihtiyacı doğduğunda benzer bir aciliyet gösterdiklerini söyleyebiliriz.

Hepimizin bildiği gibi illüzyon sırlı bir yalandır, daha keşfetmediğimiz ve ileride keşfedeceğimiz hakikat olmayan bir şeydir. İllüzyona aldananlar, doğruluğundan hiçbir zaman şüphelenilmeyen bir yalana tabi olmaktadırlar; bu dar noktada Hume, Derrida ve İbni Arabî hemfi-

62. Age., s. 91.

kir olmaktadır. Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmakla itibar gören Hume için, illüzyon dogmatik metafiziğin (buna ilk örnek İbni Arabî olabilir) doğrulanamaz iddiaları tarafından sağlanmaktadır. Hume'un çözümü şaşırtmayan bir şekilde yalnızca "gerçekçi ve var olanlara" duyulan ampirik bir meraktır ve metafizik düşüncenin "safsatasının ve illüzyonundan" bir vazgeçiştir.

Derrida ile İbni Arabî, metafiziği uyguladığımız her vakitte illüzyon ortaya çıkar diye düşünen Hume ile hemfikirler ise, illüzyona uygulanabilir alternatiflerinin neyi tesis ettiği noktasında kesinlikle aynı düşünmüyorlardır. Sufi ve teorisyen için, rasyonalizm ve ampirizm dogmatik metafizikten daha az bir illüzyon değildir. Derrida'nın Hume'un illüzyonu hakkındaki görüşü, Hume'un yanlış varsayımına, yani metafiziğin yanlış temsil ettiği göstergenin ötesindeki "bir şeylerin" var olduğu fikrine dayanmaktadır. "İskoçya'nın en ünlü ateisti" olarak bilinmesine rağmen Hume, hâlâ her parçasını azletmeye çalıştığı metafizik kadar aşkın bir ampirizm tasarlamak istemiştir. Söz-merkezciliğin yapısökümcü eleştirisinin "ilahiyat veya okul metafiziği" ile durmamasının sebebini gerçekten hiç anlamayan ünlü bir Derrida eleştirmeni yapısökümü Hume'un şüpheciliği ile karıştırarak Derrida'yı Fransız bir Hume'a benzetmiştir.[63]

Doğal olarak, İbni Arabî'nin on sekizinci yüzyıl Britanyalı agnostik ampiristi ile uyuşmamasının çok aşikârene sebepleri vardır: yani Hume, "her şeyin Allah diye isimlendirilmesini" görmeyi reddetmektedir. Fakat spesifik illüzyon sorusunda İbni Arabî, metafizik tarafından hakikate karşı körleştirildik diyen Hume'u doğru bulabilirken, bizi hakikatin en yakınma rasyonalite ve deneysel bilgi getirebilir diye Hume'u ise yanlış olarak görebilir. Burada İbni Arabî ikisi arasında hiçbir ayrım görmemektedir çünkü Hakk'ın radikal düşünülemezliğiyle ikna olmuştur. "Hiçbir şey gibi olmayan" ile ilgilenirken bunların bir tanesinin idealist, bir tanesinin rasyonalist veya diğerinin ampirist olmasının, hiçbir imgesi olmayanı tanımlamak için bir imge aramak hususunda, pek önemi yoktur.

İllüzyon ile ilişkili motifler rüya ve fantezi, her iki düşünürün eserlerinde yer almaktadır. İbni Arabî ile Derrida'da, şüpheciliğin *ezoterik* damgasının neredeyse gerçekliğin/anlamın illüzyonuna dair benzer sonuçlara sebep olmasını görmek ilgi çekicidir. Gördüğümüz dünyanın bir rüya olması fikri –Calderon yankıları ile beraber– İbni Arabi'nin bütün düşünce sisteminde merkezi bir öneme sahiptir. İbni Arabî'nin birçok

63. Bkn: M. H. Abrams, "Constructing and Deconstructing"; M. Eaves and M. Fisher (eds), *Romanticism and Contemporary Criticism*, London: Cornell University Press, 1986.

motifi gibi Sufiler ve Neo-Platoncular tarafından da sık kullanılan bu terim, Tanrı'nın eşzamanlı içkinliğini ve aşkınlığını fark etmekte hataya düşüldüğünde; cahillik durumunu aydınlanmamış meşguliyet olarak tanımlamak için kullanılmıştır, bu İhvan-ı Safa'nın "ihmalkârlığın rüyası" diye isimlendirdiği bir durumdur.[64] Izutsu, karşılaştırmalı Tasavvuf ve Tao çalışmasının açılış bölümünü İbni Arabî'deki illüzyon konusuna adıyor; *Fusûs*'tan anahtar bir pasajla başlıyor:

> "Âlem bir illüzyondur; gerçek bir varlığa sahip değildir. Hayalin anlamı da budur. Başka bir anlatımıyla hayal, gerçekten öyle değilken, âlemin –Hakk'ın varlığının dışında– kendi başına varlığını sürdüren ilave bir şey gibi görünmesidir... Bil ki sen bir hayalsin. Ve sonra kendine şöyle söyle 'bu ben değilim', idrak ettiğin her şey de bir hayaldir. Öyleyse bütün varoluş hayal içinde bir hayaldir."[65]

Hakk bütün şeylerin sırrı ise illüzyon bu olgunun cahilliğidir. Düşünülemez Hakk'a olan bağımlılığımız, bize perdelenmektedir; Tanrı'dan bağımsız olarak bir şeyler işaret edebileceğimizi düşündüğümüz derecede aldatılmaktayız. Bağımsızlığımızın illüzyonu, eşyanın basit özdeşliğine karşı duyulan aynı derecedeki bir illüzyonsu inanç tarafından sürdürülmektedir, bizden ayrı ve özerk hissettiğimiz "nefslerimizi" de içermektedir. Izutsu "rüya", "illüzyon" veya "hayalin" değersiz, yanlış bir şey anlamına gelmediğini yorumlarken çok doğrudur; bunlar basitçe "bir sembol olmak" anlamına gelmektedir.[66] Eğer illüzyonun günlük manasını yarıp geçseydik, her şeyin Hakk'ın bir sembolü olduğunun farkına varabilirdik. İdrak ettiğimiz her şey bizi Hakk'ın temel boşluğuna götürmektedir.

Evvela, "illüzyon" ve "rüya" gibi aşkın (müteâlî) terimleri alenen Derrida'mn projesine atfetmeye müteredditi kalabiliriz, velev ki, bu kelimeler onun eserlerinde pek sıklıkla bulunsa bile (italikler yazara ait):

> "... dilin etkisi, dilin kendisini anlatımsal yeniden tanıtma, içeride tesis edilenin dışındaki bir çeviri olarak temsil etmeye sevk eder... Şüphesiz Batı metafiziği bu illüzyonun güçlü bir sistemleştirmesini tesis etmektedir..."
> (*Positions*)

---

64. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964, s. 31.

65. T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967, s. 1.

Bu pasaj, Izutsu'nun eserindeki *Fusûs*'tan bir alıntıdır. İbni Arabî'nin (asıl metinde) "hayal" dediği şeyi Izutsu "illüzyon" olarak tercüme etmiştir. Biz de, Almond'un bu tercihini takip ediyoruz. (ç.n.)

66. T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, s. 2.

"... bu kaza bir tür semantik *mucize* üretiyor; anlamın sapması, onun yazıdaki yansıma etkisi, bir şeyleri ateşliyor."

(*Positions*)

"... şeyin kendisinin *mucizesi*, dolayımsız mevcudiyeti, asıl algısının."

(*Of Grammatology*)

"Rousseau da *illüzyonun* tam ve mevcut sözünden, şeffaf ve masum olduğuna inanılan bir sözün içindeki mevcudiyetin *illüzyonundan* şüphelidir."

(*Of Grammatology*)

"[Levinas'ın] saf bir biçimde heterolojik düşüncesinin *rüyası* onun kaynağındadır. Saf différance'ın *saf* bir düşüncesi... *rüya* diyebiliriz çünkü dil uyanır uyanmaz seherde yok olması gerekecektir."

(*Writing and Difference*)[67]

Mucize, illüzyon, rüya: (Derrida'nın) mevzuları "tam, dolayımsız anlamın" tuzağına kurban gittiği zaman, Derrida'nın uyurgezerliğe dair metaforların koleksiyonuyla meşgul olduğu gözükmektedir. İlk dört alıntıda, illüzyon en azından referanssallığın (göndergeselliğin) biri gibi gözüküyor, her göstergenin bir şekilde kendisinden daha somut, daha "gerçek" bir şeyi kastettiği ve "ifade ettiği" inancını yansıtmaktadır. İllüzyonun bu kurbanları, gösterilenin "*her zaman zaten gösteren durumunda olduğunu*"[68] hâlâ anlamamışlardır. Ne zaman kendinden emin bir şekilde illüzyon, delilik veya saflık hakkında konuştuklarında, onların kastettikleri zaten sonsuz biçimde bir şeylere bir referanstır.

Diğer bir tabirle, söz-merkezcilik *rüya görmektedir*. Sözün yakalanması, aslın, geri dönüşün bahçesi rüya görmektedir. İster Levinas'ın Öteki'nin saflığını araması olsun, isterse Husserl'in kendi "objektifliğini" Kartezyen temelleri için araması olsun; Derrida, düşünürlerin "asıl" veya şeylerin "gerçekliğini" aradıkları zaman tam olarak nasıl rüya gördüklerini açıklamaya uzun bir hayat harcamıştır. İbni Arabî'nin *Fusûs*'ta alıntıladığı ünlü bir hadis vardır ve bu hadis burada belirli bir ironi ile okunabilir: "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar".[69] Derrida için metafizik bu uyku olabilir. Bu uykuda birçokları (yine de Rousseau değil) içinde olduğunun bile farkında değildir. Yapısöküm böyle bir uykudan "uyanma" olabilir; düşünürü dogmatik –veya en azından söz-merkezcillik– uykusundan kaldıran bir titreme (*ébranler*) olabilir. Derrida *Of Grammatoloji*'yi Rousseau'nun şu sözleriyle sonlandırmaktadır:

67. *Positions*, s. 23, 46; *Of Grammatology*, s. 157, 140; *Writing and Difference*, s. 151.
68. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 73.
69. T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, s. 1.

> "Benim de rüya gören birisi olduğum söylenecek; bunu kabul ediyorum ama başkalarının yapmaktan kaçındıkları şeyi yapıyor, rüyalarımı rüya olarak sunuyor, bunlarda uyanıklara yararlı bir şey olup olmadığını araştırmayı okuyucuya bırakıyorum."[70]

Bu üstün bir düşünüre saygı veya mütevazı birine bir övgü olmamasına rağmen, Derrida'nm burada yaptığı Rousseau'nun yanlış yönlendiren söz-merkezciliğine "teşekkür ederim" demektir. Rüya gören Rousseau, ikisi arasındaki daha "atik" olan Derrida'ya (bunlardan "birisi daha uyanık") "felsefe" sandığı rüyaların yapısökümcü kullanımını yapabilmek için izin vermektedir. Rousseau'nun gecenin ilerleyen saatlerinde göremediğini, Derrida gün ışığında anlamaktadır. Derrida, Rousseau'nun gerçeklik ile karıştırdığı orijin, doğa ve masumiyet gibi rüya kelimelerinin semantik boşluğunu anlamaktadır.

Bu noktada, Derrida'nm illüzyon fikrinin İbni Arabî'nin *hayal*'i ile küçük bir ilişkisinin olduğu hissedebilir: Avuç dolusu benzer metaforların dışında; dünyayı bir illüzyon olarak gören Sufi görüşü ile yapısökümcü anlamın illüzyonu arasında ufak bir bağlantı varmış gibi gözükmektedir. Muhakkak ki Derrida, İbni Arabî'nin aksine, illüzyon kelimesini bizatihi bir illüzyon olarak görmektedir. Derrida'nın illüzyonu çok daha fazla Nietzscheci (*Putların Alacakaranlığında*'nın yazarı) değil midir? Nietzsche dünyanın hislerini, sadece "yalancılıkla eklenebilen" (*lugisch hingefugt*) biraz daha "doğru bir dünyanın" lehinde, bir illüzyon olarak görmeyi reddetmektedir.[71]

Bu sorulara cevaplar sadece "evet" veya "hayır" olabilir. Bir taraftan, Derrida'nın sırrının illüzyonunu İbni Arabî'nin *sırrı* ile aynı varsaymak saçma olacaktır. Derrida bütün şeylerin özdeşliğinin Tanrı'da köklendiğini düşünmemektedir fakat farklılıkların différance'da köklendiğini söylemektedir. Ne de, aslen "Tanrı" olduğu için, özneyi bir yapı, bir illüzyon olarak görmektedir. Daha ziyade, herhangi algılanabilir tutarlı, sabit öznellik nosyonunun hiçbir zaman şekillenemediği farklılıkların bir koleksiyonunda köklenmesinden dolayı olduğunu ifade etmektedir. Bu dolayımsız anlamda, Derrida'nın çalışması on üçüncü yüzyıl mutasavvıfından çok daha farklı bir şeyler söylemektedir. Diğer taraftan ise Chittick'in İbni Arabî'de "her şeyin ontolojik muğlaklığı"[72] diye isimlendirdiği şeyi, basitçe *bu* dünyadaki her şeyi "ileride" olan anlamın büyük bir semantik ertelenmesi diye gören çileci mistisizm olarak basitçe göz

70. *Emile*, s. 76. Alıntılandığı yer: Derrida, *Of Grammatology*, s. 316.
71. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, ter. R. J. Hollingdale, London: Penguin, 1990, s. 46.
72. W. G. Chittick, *The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1999, s. xxvi.

ardı edemeyiz. Derrida ile İbni Arabî'nin paylaştığı şey, bütün anlamların bir boşluktan (Derrida'nın "boşluğun temsilinden doğan" diye isimlendirdiği[73]) köklendiği anlayışıdır. Izutsu, İbni Arabî düşüncesindeki boşluğun [abyss] (Arapçası *amâ*) önemine herkesten daha fazla ilgi göstermektedir. Spesifik terim *amâ* İbni Arabî'den çok onun takipçisi Kâşânî tarafından daha sıklıkla kullanılmış gözükmesine rağmen, Izutsu eserinin merkezi bir bölümünü bu terime adamaktadır, "The Abysmal Darkness" [Boşluksal Karanlık]. Izutsu "abyss [boşluk]/amâ terimini Hakk'ın mutlak bilinemezliğinin eşanlamlısı olarak okumaktadır. Burası kendisinden hiçbir zaman bir şeyler açığa çıkarmadan anlama/tecelliye izin veren; sessiz, hareketsiz, derinliklerine varılamaz bir yerdir. O "mahiyetten" yoksun, "en ufak bir hareketin olmadığı" yerdeki esas karanlıktır, o "mutlak gaybtır".[74] Bu boşluksal [abyssal] karanlık bütün isimlerin ve sıfatların kaynağıdır; Allah isminin (ism-i celalin) bile kaynağıdır. Böyle bir boşluk nosyonu çok bilinen bir Neo-Platoncu paradoksa benzemektedir; isimlerin İsimsiz'den ortaya çıkması, sıfatların Sıfatsız'dan imkân bularak var olması bu paradoksu meydana getirmiştir. Izutsu kendi Taoist perspektifinden elde ettiği sebeplerden ötürü, birçok araştırmacının gözden kaçırdığı Şeyh'in eserlerindeki karanlığın, gaybın ve boşluğun belirli bir tonunu vurgulamaktadır; tematik bir şekilde yapmasına rağmen, bunda başarılıdır.

Abground, amâ, abîme: İbni Arabî'nin düşüncesindeki böyle bir boşluk [abyss] düşüncesi gerçekten Derridacı *abîme* ile karşılaştırılabilir midir? Gerçekten Hakk'ın düşünülemez boşluğu, yani bütün fenomenin temsil edilemez kaynağı ile bir göstergeden diğerine farklılaştıran ve erteleyen, daima kendisini tamamen kavranılmaz bir şekilde sürdürürken sonsuza dek farklılıklar üreten différance'ın "semantik mucizesini" yan yana göz önünde bulundurabilir miyiz? Muhtemelen bu tür mukayeseleri tahmin eden Derrida, kendi boşluğunu apofatik mistisizmlerde bulunanlar boşluklardan ayırmada dikkatli davranmıştır:

> "... *bir yandan*, bir yolun üzerinde, derin ve boşluksal bir ebediyet, ki bu ebediyet temel olmakla birlikte genel olarak Mesihçiliğe, teleo-eskatolojik anlatıya ve belli bir tarihsel (veya tarih içre) tecrübeye veya vahye izin vermekte, *öte yandan* ise, diğer yolun üzerinde, kendi olmadığı her şeye mahal veren dipsiz, yüzeysiz bir boşluğun zamansal olmayışlığı, mutlak bir geçirimsizlik (ne hayat ne de ölüm). Sonuçta, iki boşluk vardır."[75]

73. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 163.
74. T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, s. 18.
75. "Post-Scriptum"; H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, s. 315. Türkçe tercümesi: Derrida J., *İsim Hariç*, ter. Didem Eryar, Kabalcı Yayınları, 2008, s. 86.

Alıntının bağlamı önemlidir, amacı yapısökümü negatif teolojinin kripto-söz merkezcilliğinden ayırt etmek olan bu makalede, Derrida boşluğun iki versiyonunu ifade etmektedir: bunlar, Eckhart ve Silesius gibi mistiklerin her zaman hakkında konuştukları *Abground* ve Derrida'nın différance hareketi ile eşit tutar gibi göründüğü "dipsiz veya yüzeysiz" boşluk [abyss]. Negatif teoloji üzerine kendi fikirlerini koruyarak Derrida ilk boşluğu "derin" (ama dipsiz *değil*) ve en sonunda "teleo-eskatolojik anlatıya ulaşılabilir" olarak nitelendirmektedir. Diğer bir ifadeyle, altında yattığı gösterge sistemlerini hiçbir zaman gerçekten *tehdit etmeyen*, daha ziyade devam ettirdiği onto-teolojiye katılan ve onu bulan bir boşluktur; "bilinen" bir boşluk (bütün metafizik çağrışımları, taşıyabileceği derinlik nosyonu ile), "derin" diye gözükecektir. Différance'ın aksine, zamansallığın yapısının içine konumlanmış ve çok teolojik bir ebediyeti sembolize eden bir boşluktur. Öte yandan, Derrida'nın boşluğu neredeyse bunun tersidir: mutlak olarak "zamansal olmayan", bir ayna kadar dipsiz ve yüzeysizdir ve tıpkı geçirimsiz olması gibidir. Belirgin bir biçimde "ebediyet" veya "tasvir edilemezlik" gibi herhangi bir teolojik nitelikten yoksun bu ikinci boşluk, sonu olmayan bir şekilde dilin yerinden edilmiş etkisinden başka bir şey olarak gözükmemektedir; hiç *batın*'ı olmayan hep *zahir*'dir. Eğer gerçekten bu ise, Raschke'nin söylediği gibi, "diskurların bütün geleneklerinin sırrı, onların hiçbir şeyi işaret etmiyor [signify] olmalarıdır". Bu durumda, Derrida'nın boşluğuyla İbni Arabî'nin *sir'ul esrar*'ı arasındaki mukayesemizin asli bir farklılıkla karşılaştığı görülmektedir.

Sonuç
Öznenin Post-Yapısalcı Dağılması

Derridacı Kanonda Üç Neo-Platoncu Düşünce

Genellikle bir sonuç bölümü yazarın bağlanmamış sonları ilişkilendirdiği yerdir. Kitap boyunca cevaplar verildi, girişimler özetlendi ve kesin olmayan soyutlamalara cüret edildi. Derrida ile İbni Arabî arasındaki mukayeseli çalışmamızda, özetlediğimiz noktalar bol miktardadır: Tanrı/anlam hakkında sorunsuzca konuşabilmek için rasyonel düşüncenin/metafiziğin kabiliyetine duyulan benzer bir itimatsızlık; bütün felsefi/metafiziki iddiaların zıtlığına rağmen Hakk'ın/yazının mutlak kavranamazlığı üzerine olan ısrar; bizim metafiziki kısıtlamalarımızın ötesindeki Hakk'a/Öteki'ne doğru samimi bir "yarıp geçme" aracı olan "karışıklığa" dair benzer bir ilgi ve karışıklığın kıymetinin müspet takdiri; çeşitli derecelerde okuyucunun mevcut durumlarına göre değiştirilmiş metnin sonsuz ihtimallerine yönelik aldatıcı bir şekilde benzer inanç; bütün kimliklerin kökünde gizlice yatan karşılaştırılabilir sırlı dipsiz bir derinlik düşüncesi ve bu tür kimliklerin illüzyonunun benzer düşüncesi; ve son olarak, öznenin özerk içeriklendirilmesine karşı benzer bir inançsızlık.

Bu kesin olmayan benzer noktaları bir çeşit "formülde" harmanlamak ve onları bir son noktada toplamak yerine, onları *genişleterek* sonlandıracağız. Üç yazarın –Blanchot, Benjamin ve Foucault– eserlerindeki belirli noktalara Derridacı ölçütlerden bakarak, Derrida ile bir Sufi Neo-Platoncusu karşılaştırmasının, Derrida'ya ve onun negatif teolojiye duyduğu ilgiye münhasır bir durum olmdığım göreceğiz. Aksine, Neo-Platoncu metaforların teolojiden arındırılmış versiyonları "What is an Author?" [Yazar nedir], "The Task of the Translator" [Tercümanın görevi] ve "The Essential Solitude" [Temel Yalnızlık] gibi metinlerde her za-

man iş başındadır. Bu yazarlar, özne ve metin gibi kavramların yeniden incelemelerinde rasyonel/analitik açıklamaları ne zaman reddetseler "Neo-Platoncu" terimiyle dikkatli bir benzerliği taşıyan çalışmalarında belirli bir ton ortaya çıkmaktadır.

Bunları söylerken bariz tehlikeler vardır. Birincisi, kimse Foucault ve Blanchot gibi yazarların "Neo-Platoncu" olduğunu ima etmemektedir – hiçbir şey hakikatin daha ötesinde olamaz. Plotinus'un *Enneadlar'ından* Neo-Platoncu kelimelerin çeşitli Augustinci/Dionysuscu evrimleriyle Meister Eckhart ve sonrasındaki ortaçağ geçişi sağlanmıştır. Daha sonra bu terminolojinin İtalyan Rönesans'ındaki (Cusano, Ficino) yeniden ortaya çıkmasıyla, eşit ölçüde orijinal ve basit, kolay bir karşılık olmaya indirgenemez İslami (İhvan-u Safa, "Aristo'nun Teolojisi") ve Yahudi (Maimonides) benimsenmeleri ile beraber, Neo-Platonculuğun muhtelif ölçütleri tesis edilmiştir. Yine de, bütün Neo-Platoncu yazılarda temel metafor değişmemiştir: Bütün maceracı çeşitlikleri toplamaya daima hazır ve Bir'in kutsal isimsizliğinde onları geri açan saf, tarifsiz Bir... onto-teolojinin bu tür aşkın bir örneği, birçok post-yapısalcı eleştirmene bir analoji olmaktan ziyade, genellikle bir *mevzu* olarak hizmet edebilmektedir.

İkinci tehlike, Habermas'm Heidegger ve onun "Yeni Paganlığının mistisizmi"[1] hakkındaki şiddetli görüşlerinin yankısı olarak bu yazarları Neo-Platoncu bir tona yerleştirme girişimin yanlışlığında yatmaktadır. Habermas'm yapısökümü "mistisizmin aydınlanmaya döndüğü tarihsel yer" (a.g.e) diye göz ardı etmesi, gördüğümüz gibi, büyük ölçüde Kantçı *Aufklärung*'un en azından bazı düşüncelerini, Derrida ve diğerlerinin fark edilen "anarşist dileklerinden" muhafaza etme arzusu ile desteklenmektedir. Habermas'ın "mistik" kelimesini bu alçaltıcı kullanımı tam bu an-arşi [an-archy] korkusundan gelmektedir; Habermas'ın özgürleştirici/ilerici düşünceye karşı mutlak düşman olarak gördüğü tam da bu düşüncenin başlangıçsızlığı ve temelsizliğidir (Derrida'nın mistisizmi "siyasi ve güncel tarihi ontiğin ve ön planın statüsüne düşürmek" istediğini hatırlatıyor). Habermas "mistik" kelimesini ne zaman kullanırsa kullansın; bu kelimeye atfettiği irrasyonel, temelsiz ve gerçeği önemsizleştiren anlam hiçbir zaman gitmemektedir.

Buna karşılık, Blanchot, Benjamin ve Foucault'nun "mistik" düşüncelerini incelememizde korumacı bir ajandanın yeri olmayacaktır. Eğer gerekirse, bizim incelememiz Bataille'm Angela di Foligno ve Mechtild von Magdeburg vasıtası ile öznenin Nietzscheci yapısökümünü ("bütünlüğün içindeki göz kamaştırıcı ayrışmayı yaşamadan Nietzsche'nin

1. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, s. 184.

eserlerinden bir kelime anlaşılmaz" [*cette dissolution éclatante dans la totalité*])[2] bulma girişimine yakın durmaktadır. Bu tam olarak "ayrışmanın" doğası olmaktadır ve bizi öncelikle, yazının kör edici "ışığını", "hem çok korkutan hem de boşuna ümitlendiren, ışığın içine battığı boşluk"[3] olarak tanımlayan Blanchot'ya götürmektedir. Yazının [*écriture*] kendini bastırmasından ziyade kendisini yok etme, yaratıcılıktan daha çok bir yıkım faaliyeti aracı olarak gören Derridacı ölçütlerdeki birçok kişi arasından Blanchot bir tanesi gibi durmaktadır.

"Yarıp Geçme" ve *Écrire* [Yazmak] Üzerine Blanchot

Timothy Clark, Blanchot'nun yazmaya dair görüşünü "aslında bir meslek veya bir 'kültürel aktivite' bile değil... [fakat] dini bir yoğunluk ile sürdürülen bir vazife"[4] olarak tanımlamaktadır. Uyanık okur Blanchot'nun ince ve zor nesrini okurken, yazının yöntemi ile taşınan benliğin tedricen izole edilmesindeki ve metin dışındaki her şeyden vazgeçişteki bir keşiş vurgusunu (birçok eleştirmenin zaten yaptığı gibi)[5] yakalayabilmektedir. Özellikle "The Essential Solitude" makalesi, Neo-Platoncu yankıların bollaştığı bir makaledir. Tasvirsiz bir güce ait olarak ruh fikri, daima etkiler yaratan ama aynı zamanda onların ötesinde esrarengizce kalan bir *epekeina tes ousia* [varlık ötesindeki İyi]; zamanın dışında konumlanmış, birini özneden yoksun bırakan bir mekâna *geri dönüş* fikri; bir oyalanma, vazgeçilen ve terk edilen bir şey olarak bir dünya fikri, ve bireylerin eylemlerini özneden başka "bir şeye" atfetme... tüm bu metaforlar en seküler şekilde beraber gitmektedir ve tüm bu metaforlar, yazarın kendi eserinde, yazma faaliyeti ile nasıl yok olabileceğini incelemesinde Blanchot'ya yardımcı olmaktadır.

Muhtemelen "The Essential Solitude" makalesinde karşı karşıya geldiğimiz ilk Neo-Platoncu metafor görünmeyen bir gücün hafiften mistik mevcudiyetidir. Blanchot "yazılmış olan her şeyin arkasındaki, formsuz ve herhangi bir kaderden yoksun nötr güç" diye bu gücü ifade etmektedir.[6] Tipik bir şekilde Neo-Platoncu diyebileceğimiz hiçbir sıfata sahip olmayan bu güç bütün yazı eylemlerinde, "aralıksız" kelimesini haklı

2. Georges Bataille, *Oeuvre Completes* 6: 22; Alıntılandığı yer: Amy Hollywood, "Bataille and Mysticism: A Dazzling Dissolution", *Diacritics* 26: 2, 1996, s. 74.
3. Maurice Blanchot'nun "The Essential Solitude" isimli makalesi. İngilizce tercümesi: A. Smock, *The Space of Literature*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982, s. 33.
4. T. Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, London: Cambridge University Press, 1992, s. 68.
5. Bilhassa S. Brent Plate'nin "Obfuscation: Maurice Blanchot's Religious Recitation of the Limits" (*Literature and Theology* 11: 3, 1997) makalesine bakınız; *Thomas the Obscure* isimli eserin dili "dini bir dildir ve ikili zıtlıklar arasındaki sınırın tecrübesinin dini bir tecrübedir", s. 239.
6. Blanchot, *Space of Literature*, s. 28.

gösterecek kadar iş başında olmaktadır. Blanchot'daki öznenin ayrışmasının tohumlarını yazarın kendisinde değil, bu yazma faaliyetine atfedilişinde yatmaktadır fakat bu yazarın daha kökensel bir şekilde sahip olduğu "bir şeydir". Blanchot "yazmak konuşmaktan kaçmamadığın şeyin yankısını yapmaktır" (a.g.e.) demektedir. Görünmeyen bir dinamizmin yankısı olarak yazmak... burada insan Plotinus'un *Enneadlar*'ını düşünmeden edememektedir: "Söz düşüncenin ruhtaki yankısı olması gibi, ruhtaki düşünce de herhangi başka bir yerden bir yankıdır..."[7] Tabii ki, Plotinus'un tedrici südûrlarmm dikkatlice basamaklanmış dünyasının aksine, Blanchot'da düşüncenin hiyerarşisi, fenomenin piramitsel yapısı yoktur. Yine de, Neo-Platoncu ruhun, kendi "kaynağına" ait ve onu ifade ediyor olması gibi, Blanchot'nun yazarı da "eserde, eserden önce gelen şeye aittir".[8] Buradaki "ifade etme" sözcüğü dikkatlice kullanılmalıdır. Eğer yazar burada bir şeyler ifade ediyorsa, bu ne kişiliğin klasik bir nosyonudur ne de "evrenselin" bir formudur. Daha ziyade "bir türlü, o hiçbir şekilde kendisi değildir; o artık birisi bile değildir".[9] Yazar için metafor artık yaratıcılığın kaynağı değildir, daha ziyade yabancı bir dil için ağızlıktır, yüzsüz, formsuz bir "kuvvet" için bir aracıdır. Heideggerci ifade ile bu, alışılmadık olanın kendisini izhar etmesidir.

Yazar için böyle bir metafor, yazma faaliyetinin bir dizi karakteristik Neo-Platoncu işlevleri üzerine almasına imkân sağlamaktadır. Bunlardan ilki feragat etmek: yazma dünyadan feragat etmek, onu terk etmek, onu herhangi muhtemel *mimesis*'in kaynağı olarak bırakmak demektir. "Yazmak... dünyadan dili geri çekmektir".[10] Yazar dili yalnızca temsillere zincirleyerek onu küçük düşürmeyi reddetmekte fakat dilin kendi gücü ile konuşmasına izin vermek ve körü körüne ona "işaret etmeye" zorlamak yerine, onun [var] "olmasına" izin vermektedir. Bu şair Valéry'nin yerine getiremediği bir züht yükümlülüğüdür: "onu her şey hakkında konuşmak ve yazmak için iyi buluyordu; o halde dünyanın mahvolmuş bütünlüğü, onu eserin eşsiz ve şiddetli bütünlüğünden ve kendisini saptırmasına tatlılıkla izin verdiği şeylerden alıkoyuyordu".[11] Burada Blanchot neredeyse ahlakçı, *püriten* bir tavrı temsili düşünceye karşı benimsemektedir. Temsili düşünce; dünyayı temsil etmesinde, onun hakkında yazmasında ve onu gerekli bir şeyden –eserin ta kendisinden– saptırmasında her zaman dünya tarafından baştan çıkarılmaktadır. Valéry dile karşı saf olmayan bir tutuma *écriture* ile dünyasal

7. Plotinus, *The Enneads*, I.2, ter. Stephen Mackenna, London: Penguin, 1991, s. 19.
8. Blanchot, *Space of Literature*, s. 24.
9. Age., s. 28.
10. Age., s. 26.
11. Age., s. 22.

bir takıntıya sahip olduğu için neredeyse yargılanmaktadır. "Dünyadan dili geri çekmek", onu saf ve bütün halde korumak yerine Valéry onu mahvetmek ve dünyanın "mahvolmuş bütünlüğü" ile onu karıştırmakta ısrar etmektedir. Göreceğimiz fragmanın Neo-Platoncu nosyonu, Benjamin'in tercümeye dair eserinde merkezi bir metafor haline dönüşecektir.

Paradoksal olarak, özgürleşmeyi içeren her şey aynı zamanda teslim olmaya delalet etmektedir. Tıpkı Neo-Platoncu ruhun, eğer Bir'e geri dönecekse, kendi bireyselliğinden vazgeçmesi zorunluluğu veya Blanchot'nun yazarının, eğer gerçekten bir *écriture*'e ait olacaksa, herhangi bir bağımsızlık düşüncesinden vazgeçmesi gibi:

> "Yazmak kendini sonu gelmeyene bırakmak olduğunda, bunun özünü savunmayı kabul eden yazar 'Ben' deme yetkisini yitirir. O zaman, kendisinden başkalarına da 'Ben' dedirtmek yetkisini yitirir. Bunun için, kendi yaratıcı gücünün özgürlüklerini güvence altına alacağı yazıdaki kişilere hiçbir biçimde hayat veremez."[12]

Acayip bir paradoks öneriliyor: Eğer yazar gerçekten yazacaksa, o yaratma yetkisine teslim olacaktır. Nasıl ki, Eckhartçı ruh manevi doğum yapabilmek için "boş ve örtüsüz" [*ledic und vrî*] hali sürdürüyorsa; Blanchot'nun yazarı da, ardı arkası kesilmeyenin ve sonu gelmeyenin "yankısını" üretecekse " 'Ben' deme yetkisini kaybetmek" zorundadır.

Esas itibariyle, Blanchot'nun yazarı en sonunda kalemi kâğıt aynalara koyduğunda meydana gelen şey birçok yönden Neo-Platoncu düşüncenin "yarıp geçmesi" sonucu öznenin kaybı ve farkın ortadan kalkması olmaktadır. Yazarın hayatının "sonsuzun ıstırabının" içine kayması, maceracı ruhun en sonunda çokluluk ve sonluluktan Bir'in formsuz hükümsüzlüğüne geri döndüğü anı yansıtmaktadır; Plotinus'un tanınmış deyişi "Tek Başına ile tek başına" Blanchot'nun başlığına ironik bir ton vermektedir. Okuduğumuz makalenin kapanış satırlarında Blanchot şöyle demektedir:

> "Yazmak... dil aracılığıyla, dil içinde, mutlak ortamla, nesnenin yeniden imge olduğu, imgenin bir vasfı kastetmekten vasıfsız olan şeyi kastetmeye dönüştüğü ve yokluk üzerine çizilmiş form iken, bu yokluğun belli bir formu olmayan varlığına, artık dünya kalmadığı zaman, henüz dünya yokken var olan şey üstünde donuk ve boş açıklığa dönüştüğü yerle ilişkide kalmaktır."[13]

12. Age., s. 27.
13. Age., s. 33.

Apofatik sıfatlar dizisi –"vasıfsız", "yokluk", "boşluk", "donuk"– yazarın kendi eserini önceleyen şey ile en sonunda "bağladığı" anın ürkütücü yankılanmasının altını çizmektedir. Bu anda dile karşı açıklığın sürdürülmesi ile yazarın bütün farklılıkların kökündeki alan-olmayana bir bakış atması ve gösterenlerin diğer gösterilenlere yönlendirmemesi meydana gelmektedir fakat bu an basitçe bir boşluğu kastetmektedir –bu boşluk bütün anlamın [signification] altında yatan boşluktur. Blanchot'nun "mutlak ortamı" dünyanın bittiği– imgelerin nesnelerini, gösterenlerin gösterilenlerini, "şeylerin" anlamını ve yazarların kendilerini kaybettiği yer oluyor çünkü burası anlamın meydana gelemediği bir yer – yerdeki tam da bu donukluktur. Öznenin Kafka veya Hölderlin olup olmamasına bakılmaksızın dilin konuşulamaz ilksel-kökenselliği –ve ona yaklaşmak isteyenlerin gerekli alçakgönüllülüğü– ile olan bu büyülenme, muhtemelen aşkın olmayan diğer türlü bir yazarın en "mistik" tarafını göstermektedir.

Bir'e Dönüş Olarak Benjamin'in *Übersetzen*'ı [Tercüme Etmek]

Blanchot gibi boşluklar, güçler ve sonsuzluklar Benjamin'in eserlerine de nüfuz etmiştir; Blanchot'nun aksine Benjamin, Neo-Platoncu ezoterizmin tarihi ile kesin ve belgelendirilebilir bir ilgiye sahiptir. Bu ilgi Origen, Boehme ve Ficino'nun *Enneadlar* yorumlarının dikkatli okumalarını içermektedir. Tercüme üzerine olan makalesinde "The Task of the Translator" (1923), Benjamin mevzusuna, sanki Neo-Platoncu gibi yaklaşmaktadır. Düşüş, süreksiz, kesretin parçalı dünyası, münferit parıltıları zayıfça sadece yansıtması, tarif edilemez Bir'in uzaktan ışık saçması; görevi "birçok dilin muazzam motifini bir doğru dile dahil etmek"[14] olan Benjamin'in tercümanının dünyasından haber vermektedir. Tercümanın görevinin kesretin vasıtasıyla Bir'e dönüş olduğu söylenebilir. Tabii ki, Neo-Platonculuk ile Benjamin arasındaki bu bağlantı bir sürpriz olarak gelmemelidir. Birlik ve tarif edilemezlik, sürekli geri çekilen kökenler gibi Vahdetin çeşitli Neo-Platoncu motifleri, eserlerinin arasında serpiştirilmiş bir halde bulunabilmektedir:

> "Köken oluşun akımında bir girdap gibidir ve meydana gelme sürecini içeren maddeyi kendi akımında yutar. Bu kökensel olan olgusallığın salt ve zahir varoluşunda hiçbir zaman ortaya çıkmaz..."
>
> (*Origin of German Drama*)

14. W. Benjamin, *Illuminations*, ter. Harry Zohn, London: Pimlico, 1999, s. 77.

"... hafızanın materyalleri artık imgeler olarak tek başlarına gözükmüyorlar, biçimsiz ve formsuz bir şekilde bize bir bütün hakkında söylüyorlar... bir balıkçıya ağının ağırlığının yakaladıkları hakkında söyledikleri gibi."

("The Image of Proust")

"Tarihler, mekân isimleri, formatlar, önceki sahipler, ciltleme ve benzerleri: tüm bu detaylar [kitap toplayıcılarına] bir şeyler söylemek zorundadır – kuru, tecrit edilmiş olgular olarak değil, ahenkli bir bütün olarak; bu ahengin niteliğinden ve yoğunluğundan bir kitabın onun için olup olmadığını fark etmeye muktedir olmak zorundadır."

("Unpacking My Library")[15]

Plotinus'dan Ficino'ya Neo-Platonculuğun kullandığı kelimeler, herhangi bir tanımlamayı durdurabilecek kadar geniştir. Motiflerinin ortak hazinesi –çeşitlilik ve birlik, ilahi taşma, parça, kaynak, geri dönüş– yine de Benjamin'nin eserine nüfuz etmiştir ve bunlar eserlerinin temelinde yatmaktadır, bu motifler kendilerini en aşkın olmayan uygulamalarda bile ortaya çıkarmaktadırlar. Örneğin, Benjamin'in Sovyet Devleti'nin her şeyi ihata eden birliğini analiz ettiği Moskova jurnallerinde de bu motifler görülebilmektedir:

"Bu varoluşa başıboşlukta katlanmak imkânsız hale geliyor çünkü her en ufak detayda, yalnız eserin vasıtasıyla güzel ve kavranabilir hale geliyor. Şahsi düşüncelerin önceden var olan güç tarlası ile bütünleşmesi; ... yoldaşlar ile organize ve garanti edilmiş bir temastır, bütün bunlara, buradaki hayat, çekinen herkese çok sıkıca bağlıdır... bu durum entelektüel olarak sanki hapisteki yalnız yılların vasıtasıyla dejenere ediyor gibidir."

("Moscow")

Veya çocukların ve oyuncaklarının toplumlarıyla ilişkisini incelerken, daha büyük ve kendinden "başka" Bir Şey'in Benjamin'indeki benzer çağrışımı, bir kez daha kendisini izhar ediyor gibi gözükmektedir:

"Bütün bunlardan sonra, bir çocuk Robinson Crusoe değildir, çocuklar her şeyden kesilmiş bir cemaat kurmazlar. Onlar geldikleri millete ve sınıfa aittir. Bu demek oluyor ki, oyuncakları herhangi özerk, ayrı varoluşun şahitliğini taşıyamazlar, daha çok oyuncaklar; onlar ve milletleri arasında sessiz, işaret eden bir diyalogdur."

("The Cultural History of Toys")[16]

15. W. Benjamin, *The Origin of German Drama*, ter. John Osborne, London: Verso, 1998, s. 45; W. Benjamin, *Illuminations*, s. 210, 65.

16. Her ikisi de şu kaynaktan alınmıştır: M. W. Jennings (ed.), *Walter Benjamin: Selected Writings Volume II: 1927–1934*, London: Belknap Press, 1999, s. 30, 116.

Hayattaki büyük şeylerin bilgisi en küçüklerin çalışmasında yattığına kanaat getirmiş Kafka'nın felsefecisi gibi Benjamin de toplumun küçük parçalarını –oyuncaklarını, garnitürlerini, kitschlerini, sokak köşelerini– kendisini bir bütünün bilgisine götürdüğünü düşünmektedir. Şeylerin dünyasının arkasındaki/ötesindeki bir yerde, bu tür parçalar arasında tesis edilmiş bu gizli birlik, açıkça Neo-Platoncu benzerliklere sahiptir. Bununla birlikte, Benjamin'in burada yaptığı, Blanchot'nun aksine, Neo-Platoncu olanı *politikleştirmeye* başlamaktır; Plotinus ve Proclus'un kelimelerini sosyo-politik terimlere çevirmektir. Benjamin'in ciltler dolusu yaptığı kültür ve kültür teorileri analizlerinde, toplum (*Gesellschaft*) ve kültür (*Kultur*) gibi kelimeler Plotinus'un Tarif Edilemezinin südûrlarının yerini almaktadır ve Devlet bütün etkilerin kaynağı olarak "Bir" ile yer değiştirmektedir.

Benjamin'in tarafında bu politik ilgi, Benliğin kaybına dair kendisini hiçbir zaman "The Task of the Translator" makalesinde göstermemektedir ve bu makale, muhtemelen Benjamin'in birçok makalesi arasındaki en ezoterik olanıdır. Benjamin tercüme ve asıl arasındaki ilişkiye dair on metafor ileri sürmesine rağmen –asıl olanın çiçeği, hayaleti/sonradan akla gelen düşüncesi olarak çeviri, bir olgunlaşma süreci veya asıl olanı gözetleme penceresi veya parçalanmış vazonun ilgili parçaları olarak tercüme– bunlardan iki tanesi Neo-Platoncu kökenleri açısından bizim özel ilgimize girmektedir. İlki Benjamin'in çeviri için kullandığı yankı analojisidir, aynı analojiyi Blanchot da yazarın eseri için kullanmaktadır. Makalenin ortasındaki Benjamin'in şair ve tercüman arasında ayrım yapmaya istekli göründüğü pasajda bu metafor görülmektedir:

> "Edebi bir eserin aksine, çeviri kendisini dil ormanının merkezinde bulamaz fakat dışarıda ağaçlık bayıra bakan bir yerde bulabilir; ona girmeden onu aklına getirebilir; eserin aksetmesine yabancı olan bir dilde, yani kendi dilinde, yankı vermeye yetkin olduğu yerdeki tek bir noktayı amaçlar."[17]

Bunun üzerine yoruma girişmeden, bu sefer onun bütünlüğünde, Plotinus'un *Enneadlar*'ından ilişkili pasajı alıntılamak faydalı olacaktır:

> "Söz düşüncenin ruhtaki yankısıdır, bu yüzden ruhtaki düşünce herhangi bir yerden bir yankıdır: ifade edilmiş düşünce ruh düşüncesinin bir imgesi olduğu söylenebilir bu yüzden ruh-düşüncesi kendisinden ötesindeki bir düşünceyi imgeler ve yüksek feleklerin bir yorumcusudur."[18]

17. W. Benjamin, *Illuminations*, s. 77.
18. Plotinus, *The Enneads*, s. 19.

Plotinos'un kelimeleri Benjamin'in pasajındaki birçok noktayı açmaktadır: İlk olarak, bir şeyin dışında konumlanmış bir şey olarak çevirmen umutsuzca çoğaltmayı denemektedir. Sanki dışarıda bir sır gibi, asılın kimliğinin sırrını kopyalamayı denemektedir; en azından bu analojide, bu sır kesin bir yere sahip gözükmektedir. İleriye veya geriye bir adım, yanlış bir fiil veya aşırı bir sıfat ve yankı kaybolmaktadır. İkinci olarak, *Enneadlar* ile mukayese bize Benjamin'in analojisinin, Neo-Platoncu Bir'e benzerlik doktrininden farklı olduğunu ve aynı zamanda da onunla benzer olduğunu hatırlatmaktadır. Bir hiçbir farklılığı kabul edemez, eğer macera peşinde koşan ruh Ona dönecekse, bu ruh Ona benzemek zorundadır. Fakat Benjamin'in analojisini dikkatlice takip edersek, Benjamin'in "asılın yankısı" dediği şeyin aslında tercümanın sesi olduğunu keşfederiz. Tercüman kendi sesinin yankılanmasının mükemmel sesini duymasından önce, mutlaka pozisyonunu değiştirmek zorundadır. Yine de onun gayretleri Harici Bir Şeyi taklit etmeye yönelik rehber olmamaktadır fakat daha ziyade bu Bir Şeyi kullanarak zaten olduğu şeyi yeniden üretmeye yönelik kılavuzluk yapmaktadır. Taklit edilmek zorunda olan herhangi bir içerikten münezzeh olan Asıl, basit bir şekilde, bir sesi kendi sahibine dönüştüren tarif edilemez bir motora dönüşmektedir. Yaratma sürecine dahil olmadan yaratan ve çoğaltan gizli bir güç haline gelmektedir.

Asıl olanın çıplak içeriğini örten bir esvap olarak tercüme metaforu; Benjamin'in çeşitli anlarda tanımlıyor gibi gözüktüğü *Urtext* ve *Übersetzung* arasındaki apofatik, geçilemez körfezi bir kez daha pekiştirmektedir. Bu metafor "kendisini tercümeye ödünç vermeyen" asıl olandaki "unsur" üzerine bazı düşünceleri takip etmektedir:

> "... içerik ve dil arasındaki ilişki asılda ve çeviride pek farklıdır. Bir meyve ve onun kabuğu gibi, içerik ve dil asılda kesin birliği şekillendirirken tercümenin dili içeriğini bol kıvrımlar ile bir kral kaftanı gibi kuşatır [*wie ein Königsmantel*]. Çünkü [dil] kendisinden daha yüce bir dili işaret eder ve öyleyse içeriğine uygunsuz, baskın ve yabancı kalır."[19]

Burada Benjamin'in makalesinde, yapısökümcü neşe ile bir masumiyet düşüncesi yakalanılabilir. Büyülü dili, hem formun hem de içeriği yerine geçen asılın bozulmamış cennetsel birliği, tercümanın çoklu dünyasına düşmekte ve burada gösteren günahkârca gösterilenlerinden ayrılmaktadır, burada söz artık bir anda anlam ile var olmamaktadır.[20]

19. W. Benjamin, *Illuminations*, s. 76.
20. Bu konuda daha fazlası için şu kitabın ilk bölümünü okuyunuz: Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*, London: Cambridge University Press, 1989.

Benjamin asılı kayıp bir cennet olarak görüyorsa, yine de tercümanın görevinin bu masumiyeti yeniden kazanmak olup olmaması veya bu kaybın hatırasının asıldan bağımsız olarak tercümenin işlemesine izin vermeye *kendinde* yeterli olup olmaması her zaman belli değildir. Veya daha doğrusu, asılın rüyası sadece –muammalı bir şekilde ayrı duran ama bir şekilde de hâlâ eski öncüllerine bağlı olan– yeni cennetlerin yaratılmasına sebep olup olmaması her zaman açık değildir. Benjamin'in bu örnekte kullandığı metafor çok iyimser gibi gözükmemektedir. Bu metafor başka yerlerde de bulanabilir (Örneğin Eckhart'da: "İrade iyilik kisvesi altında Tanrı'yı kavrar. Akıl ise Tanrı'yı iyilikten ve varlıktan yoksun kılarak, O'nu çıplak kavrar."[21]) fakat bu metafora en uygun benzerlik İbni Arabî'de ortaya çıkmaktadır:

> "Peygamberlerin dili, zahir dilidir ve hitaplarının genel olması için bu dille konuşur ve duyan-bilen insanın anlayışını esas alır... Bunun amacı derinliğe sahip olmayan kimsenin de o elbisenin [en düşük algı elbisesi] sınırlarında durmasıdır... İnce anlayış sahibi ise 'Bu elbise hükümdardandır' der. Elbisenin değerine, türüne bakar ve giydirildiği kimsenin değerini buradan anlar, bu konulara aşina olmayan bir insanın öğrenemeyeceği bilgileri elde eder."[22]

Burada İbni Arabî tercümeler ve kutsalın bilgisi hakkında direk olarak konuşmamasına rağmen peygamberlerin getirdiği kitaplara nasıl yaklaşılacağını söylemektedir ve İbni Arabî'nin yoruma dair sorduğu soru, bu metinlerin tercümesi için de sorulabilir. Ortaçağ müfessirleri için, yorumlama tercüme *idi*; basitçe Arapça'dan Farsça'ya veya Yunanca'dan Latince'ye değil, kutsal dilden (*batından*) insanoğlunun idrak edebileceği dile (*zahire*) yapılan bir tercümeydi. Bu bağlamda, Benjamin ve İbni Arabî tercümeyi/*zahiri* saklı bir hakikatin (*batının*) esvabı olarak görmektedirler. Bu durum iki metaforun birbirinden ayrıldığı yerdir fakat Sufi versiyonunda, harici esvap hâlâ sahibi hakkında bazı anlamlı bilgiler verebilmektedir. Elbisenin zenginliği delalet edilmek istenen krallığa müspet bir bağlantı sunmaktadır. Benjamin'in analojisinde, bu geçerli bir durum olarak gözükmemektedir: daha çok "bunaltıcı ve yabancı" problemli bir uyumsuzluk, Benjamin'in *zahirini batınından*, tercümeyi aslından ayırmaktadır. İbni Arabî'nin hükümdar elbisesi metaforunun kavranması bilginin vaadine izin veriyorken, *Königsmantel*'in

21. Eckhart'ın *Quasi stella matutina* vaazından alınmıştır: Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", ter K. Frieden; H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, s. 115.
22. *Füsûsu'l Hikem*'in 25. bölümünde: Ralph Austin, *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, s. 258. Türkçe tercümesi: Demirli, *Füsûs*, s. 225.

fakir "uyumsuzluğu" asıl olanın tercümesi vasıtasıyla külliyen anlaşılması –Bir'e çokluk ile tamamen vasıl olma– ihtimalini sınırlandırıyor gibi gözükmektedir.

"Yazar Nedir?": Foucault ve Öznenin Post-Yapısalcı Çözülüşü

> Bana kim olduğumu sorma ve benden aynı kalmamı isteme...
> *The Archaeology of Knowledge*[23]

Foucault'daki öznenin semantik parçalanması ve Neo-Platoncu mistisizmdeki (İslami veya Hıristiyan) belirli metaforlar arasında paralellikler bulmayı denemek kulağa geldiği kadar garip değildir. Bataille'ın Nietzsche ve Angela di Foligno üzerine eserinde olduğu gibi, Foucault'nun yazarının "diskurların evreninin ihata ettiği, tanımladığı ve açıkça belirttiği yasal ve kurumsal sistemde"[24] nasıl eridiğini Neo-Platoncu bir şekilde anlamayı deneyen bir faaliyet alanı kesinlikle bulunabilir. Foucault ve mistisizm konusu üzerine çalışmalar, katiyen sıradan olmamakla beraber az değildir. Muhtemelen bunlardan en önemlisi Christian Jambet'in Foucault ve İslami İran maneviyatı üzerine olan çalışmasıdır. Foucault'nun İran devrimi ve devrimin kökenindeki mistik faktörler üzerine ilgisiyle cesaret bulan Jambet[25], Foucault'nun ünlü ifadesini, "özneye özen göstermek"; Sühreverdi'nin özdeş ifadesinde, "*ishtighal bi naisi-hi*", bir karşılık bulabilmsi için kullanmaktadır; bu durum, yazarı şöyle neticelendirmeye sevk ediyor: Foucault'ya göre "sübjektif ve objektif evrenlerin açıklanması... 'kendilikten [self] kopmayı,' amaçlayan bir praktiktir".[26]

Tabii ki de Foucault'nun "What is an Author?" makalesinin amacı tasavvufi bir "benlikten [nefsten] kurtulma" değildir, daha ziyade "nefsin" bir "yazar-işlevi" olarak nasıl var olduğunun politik ve pratik bir yeniden anlamasıdır. Foucault'nun gayreti *fenada* manevi bir talim değildir. Sosyo-politik terimlerle yazar illüzyonunu anlama girişimidir ve böylece "onun kayboluşunun gerçek anlamını" (s.198) açıklamaktır. Foucault'nun makalesinde göz alıcı olan şey; kendiliğin sönüklüğü

23. L. D. Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977–84*, London: Routledge, 1988, s. 1.
24. "What is an author" isimli makaleye bütün referanslar şu kaynaktan alınmıştır: D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longman, 1988, s. 205.
25. "Iran'da [hakikat anlayışına] büyük ölçüde, eksoterik sureti ve ezoterik içeriği olan din model olmuştur. Yani, kanun belirgin bir suretinin altında söylenen her şey farklı bir anlama da işaret etmektedir", Foucault'nun İran üzerine bir röportajı: "Iran: the Spirit of a World without Spirit"; Kritzman, *Michel Foucault: Interviews and Other Writings*, s. 223.
26. C. Jambet, "The Constitution of the Subject and Spiritual Practice", in T. J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*, Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1992, s. 233–248.

ve Foucault'nun eritmeye hazır olduğu "yazar" ve "tüm külliyatı" gibi kelimelerin şevkinden ayrı olarak -sadece yazar kaldırılır kaldırılmaz dikkate değer hale gelen bir gücün tuhaf mevcudiyetidir. Bir bakıma, makalenin sorulmayan sorusudur- bu soru, okuduğumuz her satırın altında, silinmiş ve yeniden yazılmış bir parşömendeki gibi, durmaktadır: eğer (Y)azar yoksa yazmayı yapan kimdir veya nedir? Bu soru Foucault'nun *The Order of the Things*'de sormasına rağmen makalenin sonunda cevaplamadığı *n'importe quoi*'sıdır:

> "Nietzscheci 'Kim konuşuyor?' sorusunu Mallarmé şöyle cevaplıyor: -ve aniden bu cevaba dönüyor- konuşan şey kendi yalnızlığında, kendi narin titremesinde, kendi yokluğunda kelimenin kendisidir - kelimenin anlamı değil, daha ziyade onun muammalı ve güvenilmez varlığıdır."[27]

Mallarmé'nin bu cevabında (söylendiği gibi, "daima kendi dilinden kendisini daima silen kimse")[28] Foucault, yazara ait ifadelerin klasik düşüncelerine ve bir "anlam taşıyıcısı" olarak dilin vasıtai kavramına karşı kendi mukavemetini tamamen apolitik terimlerde buluyor gibi görünmektedir. Başka bir ifadeyle, "What is an Author?" makalesine kadar, dilin bir kavramı "kendisini ifadenin boyutlarından azat etmiştir"[29]. Blanchot ve onun "yazılmış her şeyin arkasındaki nötr, formsuz gücü" gibi; Foucault'nun Mallarmé'si bu gücü; dilin kendisine, yani *écriture*'ün muammasına, tıpkı ileride post-yapısalcıların yapacağı gibi bu gücün kökenleri hakkında politik bir şüpheyi geliştirmeden, yerleştirdiğinden dolayı memnun görünmektedir. Kendisini hiçbir zaman göstermeden [signify] daima anlamı [signification] teşvik eden ve geri çekilirken bile kendisini daima imgelerde kristalleştiren bu muammalı güç, bize Foucault'nun makalesinde -Blanchot'nun "formsuz gücü" kadar uzaktan esrarlı "bir şeyi" ima ettiği yerde- sadece iki noktayı hatırlatmaktadır:

> "Yazı bir oyun gibi ortaya çıkıyor, değişmeden kendi kurallarının ötesine geçiyor ve sınırlarının aksine hareket ediyor. Yazmakta sadet, yazma eylemini tezahür ettirmek veya yüceltmek değildir, ne de onu dildeki bir özneye mecbur etmektir; o daha ziyade yazan öznenin içinde aniden kaybolduğu bir alan yaratma sorusudur.
> Bir bilimin gelecek gelişmelerinde, inşa eden eylem; süreçte kendisini ortaya çıkaran daha genel bir fenomenin belirli bir örneğinden biraz daha az olarak görünebilir."[30]

27. Michel Foucault, *The Order of Things*, London: Tavistock Publications, 1970, s. 305.
28. Age., s. 306.
29. *Twentieth Century Literary Criticism*, s. 197.
30. Age., s. 207, 198.

Buradaki bağıntı alıntıların konusu değildir, mevzu bahis olan *fiillerdir*: "açmak" [unfold], "ortaya çıkmak, örtüsünü kaldırmak" [unveil]. Hegelci olmaktan uzak bu fiiller, post-yapısalcı öznenin erimesinin kökünde yatan bütün Neo-Platoncu yankıları kendilerinde taşımaktadırlar. Buradaki öznenin bilindik yeniden tanımlanması, kendisini temsil eden fenomenin özerk bir kaynağı değildir, daha ziyade bir odaksal nokta veya daima farklılaşan diskurların çeşitliliğinin sonsuzca bir araya gelebildiği açıldığı bir yerdir. Eckhart, İbni Arabî, Pseudo-Dionysius gibi mistiklerde nefsin illüzyonu "yazarın-işlevi" kadar her parçası a posteriori [tümevarımsal] bir şeydir Foucault; metinler yazarı üretir, yazar metinleri öncelemez demektedir. Hem "özne [nefs]" hem de "yazar" bir "kendine mal" etme girişimi tesis etmektedir.[31] Mistikler için ise benlik tamamen Tanrı'ya ait olan bir şeyi, beyhude yere kendine mal etme teşebbüsüdür; bu durum Tanrı'nın her yerdeliğinin "mevcut durumuna" karşı bir cahilliktir. Post-yapısalcılar için yazarlık *écriture*'ü kendine mal etme teşebbüsüdür; bu durum yazının "örtüyü kaldıran", "açan", ihlal edici güçlerini kontrol etmek ve karşı koymak, onları sınırlamak ve tüm bunların yazardan geldiği numarasını yapmak isteyen bir arzudan kaynaklanmaktadır. Yazar "yaratan kişi" değildir; yalnızca dikkatlice inşa edilmiş bir özneyi yapay olarak eserin kendi türbülansına empoze etmektedir.

Allah ve *Écriture*: Merkez, Merkez Değildir, "Tanrı" Hakk Değildir

> "Merkez bütünlüğün merkezindedir, hal böyle iken, merkezin bütünlüğe ait olmamasından (bütünlüğün parçası olmamasından) beri, bütünlük *bir yerlerde kendi merkezine sahiptir*. Merkez, merkez değildir."[32]

Hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde en sonunda vardığımız sonuç; İbni Arabî gibi Sufi düşünürlerin Tanrı hakkında konuşmasının, Derrida gibi post-yapısalcı düşünürlerin yazı hakkında konuşmasına esrarengiz bir şekilde bir benzerlik arz etmesidir. Ne yazı ne de Hakk hiçbir zaman bir şeyler için bir "merkez" olarak yeteri kadar duramamaktadır; bu çalışmada öne çıkardığımı birbirlerinden yedi yüzyıl uzak olan bu iki düşünür, kendi akranlarının bu duruma karşı "körlüklerini" akla getirmeye cüret ettikleri için şiddetle kınandılar ve kötülendiler. Eşariler kendi teolojilerinin "merkezinin" (mündemiç bir Tanrı), muhalifleri Mutezilîler'e ait olan rakip teolojinin merkezinden Hakk'a daha yakın

31. Age., s. 202.
32. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, ter. Alan Bass, London: Routledge and Kegan, 1978, s. 279.

olmadığını anlayamadılar. Ampirizmin bir eleştirisini sunan yapısalcılar kendilerinin ampirizm ile aynı "merkezi" nasıl paylaştıklarını göremediler: "yeni bilgiler ile her zaman tamamlanabilir veya hükümsüz kılınabilir"[33] gibi bir doğruyu benimsediler. Her iki düşünür, yüzyıllarca "merkez" hakkında yapılan bütün önermeleri tartışmasızca haklı gösterebilecek nihai bir referans noktası için aldanan felsefecilerin ve teologların çeşitli putlarının farkına vardılar.

Eğer Derrida ile İbni Arabî ortak bir şeyi paylaşıyorlarsa –ve onlar *çok* farklı düşünürler ise– bu ortak şey; engelleyici ve kaçınılmaz bir şekildeki yanıltıcı temsillerin nasıl olabileceklerinin farkında olmalarıdır. Öyleyse her iki düşünür metafizikten zincirler ve "düğümler" diyerek bahsetmeleri ve kendi projelerini bu "düğümleri" çözme teşebbüsleri olarak görmeleri de hiç şaşırtıcı değildir. Her iki düşünürün de; karışıklık halini "daha doğru" bilgi için bir ihtimal görmeleri veya bu düşünürlerin, metinleri nihayetsiz sayıdaki anlamları taşıyan şeyler olarak görmeleri veya "özneyi [nefsi]" (veya daha doğrusu özerk, kendinde mevcut kimlikleri) bir "boşlukta" kökleşmiş şeyler olarak algılamaları yine hiç şaşırtıcı değildir. Motiflerin ve metaforların bu ortak hazinesi, sathi benzerliklerin yamalı bir bohçası değildir. Bu durum basitçe, rasyonel/metafizik düşünceye karşı samimi bir şüphenin sonucu olarak husule gelmiştir.

Derrida ile İbni Arabî'nin Taoizm ile mukayeseli çalışmaların konusu olması, yine hiç şaşırtıcı değildir. Izutsu'nun 1967 tarihli ünlü çalışmasında, *tao*'nun ürününü (*sheng*) olan "on bin şeyin" (*tao – sheng – wan wu*), "İslami Hakk'ın tam Taocu akranı"[34] olarak görmektedir. İbni Arabî'de geçen Hakk'ın aralıksız bir şekilde bizati mümkün varlıkların dünyasına tecelli etmesini (Hakk – tecelli – mümkinat) Taocu öğretiye benzetmektedir.[35] Benzer şekilde Michelle Yeh gibi akademisyenler, "dualistik kavramsallaştırmaya" dair ortak bir karşıtlığı Derrida ile Taoist bilge Chuang Tzu'nun düşüncesinde fark etmişlerdir.[36] Donald Wesling gibi diğer akademisyenler ise Derrida'nın düşüncesine "tamamlanmamış Taoizm" demeye kadar gitmiştir.[37] Izutsu'nun yaklaşımlarından iki tanesi, –Hongschu Fu ile Derrida'nın "aktif tutumu" ve "Taocu aşkın"

33. Age., s. 288.
34. T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967 vol. 2, s. 192.
35. Age., s. 194.
36. M. Yeh, 'Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu', *Journal of Chinese Philosophy* 10, 1983, s. 96.
37. D. Wesling, "Methodological Implications of the Philosophy of Jacques Derrida for Comparative Literature"; J. J. Deeney (ed.), *Chinese–Western Comparative Literature: Theory and Strategy*, Hong Kong: Chinese University Press, 1980, s. 79.

arasındaki birçok farkın daha dengeli kavranışı[38]– mukayeselerinin doğruluğuna daha çok ikna etmektedir. Yine de, sağlanan alternatifler çok farklı tabiattanmış gibi gözükmesine rağmen yapısöküme ve tasavvufa dair her iki mukayese de, felsefenin metafiziki ve özcü yapılarına karşı duyulan temel bir memnuniyetsizliği yansıtmaktadır.

Soru devam ediyor: Derrida ile İbni Arabî arasındaki herhangi bir karşılaştırmalı çalışmanın tasavvuf ve yapısöküm için ne gibi imaları vardır? Tanrı ve metindeki düşünülemezliğin radikal bir yeniden vurgulanması, metafiziki düşünceye karşı analojik bir itimatsızlık ve karışıklık ve sonsuz yorumlamanın benzer bir doğrulaması hakkında konuşurken; Derrida ile İbni Arabî'yi okuduğumuz bu tür bir yol için, bu karşılaştırmalar hangi sonuçları doğurmaktadır?

İbni Arabî'nin durumunda iki önemli nokta vugulanabilir, ilki Şeyh'in bir sistemleştirme dâhisi olarak iddia edilen statüsüdür ve ikincisi sistemin bizatihi ontolojik statüsüne dairdir. Çok yakınlarda Hamid Dabashi, on ikinci yüzyıl İranlı düşünür ve mistik Ayn'ül Kudât Hemedâni hakkındaki başka bir türlü takdire şayan çalışmasında İbni Arabî'den bir "büyük bütünleyici usta anlatıcı"[39] olarak "ölü, uzlaşmacı, politik olarak doğru 'tasavvufu' " (a.g.e) üreten bir kişi diye bahsetmektedir. Dabashi'nin sığ ve temelsiz İbni Arabî okuması, bilhassa Ayn'ül Kudât Hemedâni'den sonra Tasavvufun "ironinin ve paradoksun merkez olmasını" ve "aklın coşkun telafisini" kaybettiği iddiası, hiçbir zaman –Dabashi'nin Tasavvufun metafizik katlinden tek başına sorumlu tuttuğu– İbni Arabî'den tek bir alıntılı ile desteklenmemektedir. Bu iddia için sunulan tek kanıt biyografilerden ikna edemeyen bir argümandır: İbni Arabî "uzun ve dolu bir hayat yaşıyorken" Ayn'ül Kudât Hemedâni otuz üçünde bir sapkın olarak idam edildi, *bundan dolayı* Ayn'ül Kudât Hemedâni yapısökümcü bir şekilde yıkıcı olurken İbni Arabî metafizik ile suç ortaklığı içinde olmaktadır. Herhangi samimi İbni Arabî okumasında açık hale gelen şey, onun sisteminin hiçbir şekilde özlerin ve kayanın üzerine yazılmış hiyerarşilerin söz-merkezcil tasvirinin olmadığıdır; sistemi daha ziyade en sonunda "makamsızlığm makamına" götüren bir merdivenler dizisidir.[40] Metafiziğin bir örneği olmaktan uzak olan İbni Arabî'nin sistemi bizi aslında daha öteye, (Ebu

38. Hongchu Fu, "Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered"; *Comparative Literature Studies* 29: 3, 1992, s. 314.

39. H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon, 1999, s. 604–5.

40. W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, s. 377/*Futuhat* IV.76.27. Arapça edisyonu: Osman Yahya, *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.

Yezid'in kelimeleriyle) sabahın veya akşamın, sıfatların veya isimlerin hiç olmadığı bir yere götürmektedir.

Diğer bir ilişkili nokta ise, bu şartlı sistemin –yani, "tanımsız" ve "bilinmeyen" hakkında konuşabilmek için isimleri ve var olan şeyleri kullanmak[41]– ortadan kaldırabilmeye (en sonunda) muktedir olabilmesi için tesis edilmesidir. Bu noktada İbni Arabî'nin "**teoloji**" ve "**Tanrı**" gibi terimleri Derrida'nın "erasure" (*sous rature*) dediği şeyin altına koyduğu söylenebilir. Bu metinsel strateji, yani birisinin iddialarının geçerliliğinin yazılır yazılmaz daima silinmesi, Derrida tarafından birbirinden farklı durumlarda kullanılmıştır ve aslında "sous rature" terimi Heidegger'in 1956 yılındaki eseri *Zur Seinsfrage*'den (*Towards a question of Being*) gelmektedir. Burada Heidegger, Junger'in "nihilizmin iyi bir tanımı" (*eine gute Definition des Nihilismus*)[42] ricasına cevap vermeyi denemektedir. Heidegger bize "hiçbir bilginin [*keine Auskunft*], iddia formunda elle tutulur bir şekilde [*griffbereit vorliegen*] hiçlik ve Varlık hakkında bir şey veremeyeceğini" söylemektedir. Bu nokta, İbni Arabî'nin kavranamaz Hakk anlayışına benzemektedir. Heidegger'in üzerinde durduğu böyle bir problem "bizi başka bir dilin gerektiği [*der ein andere Sagen verlangt*] bir alanın içine" götürmektedir.[43] Böyle bir alanda Varlık sadece **Varlık** olarak yazılabilir, tıpkı İbni Arabî'nin Tanrısından sadece **Tanrı** olarak bahsedileceği gibi. Böyle bir çarpı koyma (*Durchkreuzung*) sadece negatif, basitçe bir şeyin söylenemez olduğunun hatırlatıcısı değildir, bundan ziyade söylenenin ne kadar sonsuzca sürebileceğinin bir ibaresidir. Spivak; Heidegger ile Derrida'nın "silinti altına" koyduğu şeylerin farklı olduğunu ifade ederken pek haklıdır. Heidegger **Varlık**'ı "açıkça belirtilemeyen bir mevcudiyete" atıfta bulunurken Derrida'nın **iz** kavramı daha çok "bir mevcudiyetin yokluğunu, zaten her zaman olmayan bir mevcudu" belirtmektedir.[44] Heidegger'in "açıkça belirtilemeyen mevcudiyetine" karşı Spivak'ın yapısökümcü şüphesi İbni Arabî'nin Hakk'ma da uygulanabilir. Derrida'da kelimeler "orada olanı" gösteren [signified] bir ele geçıneyeni ifade etmedeki semantik yetersizlikten değil, dilin içindeki rahatsız oyundan dolayı silintinin altına yerleştirilmektedir. Semantik yetersizlik –yani oyunun *sonlu* parametreleri içindeki radikal bir belirsizlik– böyle *Durchkreuzung*'u gerekli kılmaktadır. Fakat dilimizin nasıl "sınırlı" ve "kusurlu" olduğum gösterdiği için bize daima acı çektiren anlatılamaz gösterilemeyenin [unsignifiable] mevcudiyetini gerekli kılmamaktadır.

41. W. G. Chittick, age., s. 62/*Futuhat* I.160.7; *The Bezels of Wisdom*, s. 74.
42. Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, London: Vision Press, 1974, s. 80.
43. Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, s. 81.
44. G. C. Spivak'ın yazdığı önsöz: *Of Grammatology*, p. xviii.

Muhtemelen bir ortaçağ mutasavvıfı ile Fransız post-yapısalcısı arasındaki herhangi bir karşılaştırmada; konumlar, algılama ve Derrida'nın yazılarının nihai yeniden-değerlendirilmesi için sonuçlar hem niteliksel hem de niceliksel olarak daha kayda değer kalmaktadır. Bunlardan ilki yapısöküm ve (çeşitli kesimlerce) birbirlerine karşı koyulan manevi inanç sistemleri arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olarak yeniden değerlendirilmesidir. Bu kesinlikle yapısökümün post-dini mistisizm olarak ansızın yeniden paketlenmesi anlamına gelmemektedir, daha ziyade basitçe onun jestlerinin bazılarının teolojik kaynaklarının farkında olmaktır. Kevin Hart'ın bize önceden gösterdiği gibi yapısöküm İngilizce konuşan dünyada ilk başta "en azından seküler ve en fazlasıyla da kararlı bir şekilde ateist bağlamlarda" kabul edildi.[45] Hart, Nietzsche/Freud/Heidegger olağan üçlüsünün yerine Derrida'nın her zaman Jabés, Levinas ve Celan bağlamında okunmasının denenmesini önermiştir. Derrida'nm eserlerinin bu yeniden-bağlamlaştırılması –yapısökümün basitçe (Mark C. Taylor's kelimelerinde) Tanrı'nın ölümünün hermenötiği olamayacağı ihtimali– o halde Derrida'mn daha uzun bir gelenek ile yeniden-ilintilendirilmesini önermektedir. Geçen yirmi yılla, çok çeşitli akademisyenler anti-metafizik merkezsizleştirilmenin unsurlarını çeşitli dini geleneklere yerleştirmektedir; birkaçını belirtmek gerekirse Coward'ın Sankara'sı, Loy'un Nagarjuna'sı, Dabashi'nin Ayn'ül Kudât'ı, Caputo'nun Eckhart'ı, Yeh'in Lao-Tzu'su. Bu verdiğimiz emsallerin ne kadar geçerli olduğunun tartışılabilirliği sürmektedir; fakat kesin olan şey, bu çalışmalarla birlikte yapısökümün bilinen anti-dini/nihilist şöhreti –geçmişte "anti-teolojik şüphecilik" (Goodheart), "teoloji karşıtı" (Gould), "teolojik olmayan" (Dufrenne) ve hatta "*arche*'den *telos*'a Hıristiyanlığa bir vuruş (Schneidenau)[46]" olarak düşünüldü– bu tür çalışmaların ışığında gitgide yeniden incelenecek olmasıdır.

Tüm bu karşılaştırmalar; sırasıyla Norris, Gasché ve Culler gibi akademisyenlerce önerilen Derrida'nın çeşitli "netleştiren" ve "ciddi" versiyonları üzerinde şüpheler uyandırmıştır. Böyle okumalar hakkında en ilginç olan şey, onların Derrida'yı sırlandıran bir kişi olarak değil, *izahat veren*, "tutarsız eşitsizliklerin... heterojen çeşitliliğini açıklayan... [ve böylece] felsefi argümanların *başarılı* gelişmelerinin bile yakasını bırakmayan" bir metod sahibi kişi olarak görmeleridir.[47] Yapısökümün varoluş sebebinin [raison d'être] izah edici bakışı Derrida'nın sözlerinin tam

45. Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect"; P. Blond (ed.), *Post- Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, s. 260.

46. Hepsi şu kaynaktan alınmıştır: Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*, s. 23.

47. Rodolphe Gasche, "Infrastructures and Systematicity"; J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 4.

aksine *Of Grammatoloji*'de durmaktadır: "bu kitabın nihai amacı, 'yakınlık', 'dolayımsızlık', 'mevcudiyet' kelimeleriyle anlaşıldığı sanılan şeyi muammalı hale getirmektir".[48] "Muammalı hale getirmek" [to make enigmatic] literal olarak *karartmak* [to darken] (Yunanca *ainigma*'dan) anlamına gelmektedir. Bir karanlığı önceden aydınlatılmış bir şeyin içine yeniden-yerleştirmek; berrak hissedilmiş bir şeyi muğlaklaştırmaktır. Derrida ile İbni Arabî karşılaştırmasında, hem yanıltıcı ve hem de sınırlayıcı bir şey olan rasyonel berraklığa karşı duyulan bu paralel şüphenin; kesin olmayanın sonraki bir doğrulamasına –Tanrı veya metin, bulut veya karanlık, *amâ* veya *ainigma* olabilir– yani çok geniş jestlerin tarihine ait bir doğrulamaya götürmesinden başka bir yol yoktur. *Greek Myths* ve *Christian Mystery* isimli çalışmalarında Hugo Rahner, İsa'dan sonraki ilk dört asırda Yunan düşüncesinin ve sanatlarının gelişmekte olan aydınlanmasının, giderek "sırlı bir atmosfer" isteğini nasıl doğurduğunu açıklamaktadır:

> "... Yunan heykelinin Apolloncu ihtişamı ... Atinalı komedinin dokunaklılığı, ve sonra Stoa'nun rasyonelitesi, tanrılara ve tanrıçalara olan geleneksel inancı yok etti... [ve] giderek artarak Yunanlara kültlerin ürkütücü alanında kalma peşinde koşmalarına sebep oldu."[49]

Yunan düşüncesindeki aydınlanma kesinliği antik sırlı kültler için bir nostaljiyi ve Rahner'in "Helen öncesi karanlık" dediği erken zamanlara karşı duyulan bir özlemi canlandırdı: "Şu an insanoğlunun aradığı şey... klasik zamanların Olimpik huzurunun zıttı diyebileceğimiz tuhaf olandır" (a.g.e). Bu tespit, Derrida'ya sistemleştirmeye karşı son salıncak olarak aydınlığın ve karanlığın, aklın ve hissin, yapının ve mistisizmin tarihini sunmamaktadır fakat basitçe yapısökümcü jestin –ve bizim aptal ve aşırı hırslı berraklıklarımızı onaran sahici karanlığın– metafiziki olana karşı isyanların metafiziki tarihinin içine yeniden yerleştirilmesini göstermektedir.

Belki de son olarak, Fransız altmışlarının yapısökümünü, ortaçağ Tasavvufunun çok farklı bağlamında okumanın en ilgi çeken sonucu; Derrida'nın terimlerinin ima ettiği tuhaf şekildeki mistik anlamlardır; sonsuzluk, sonsuz oyun, isimlendirilemeyen, iz, "Varlığın kendisinden 'eski' olan" kavranamaz güç gibi.[50] Bu terimlere, bir "mistisizm" ile kıyaslanması için bir çeşit anlam veren Derrida'nın evreninde, şüphesiz

48. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 70.
49. H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, trans. Brian Battershaw, London: Burns and Oates, 1963, s. 17.
50. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 26.

ki hiçbir Tanrı yoktur bir *deus absconditus* bile. Derrida'nın sonsuz metni, söylediğimiz gibi sonsuz bir Akıldan değil, sonsuz bir boşluktan kaynaklanmaktadır; Derridacı düşünülemez, Kutsalın herhangi bir epistemolojik şekilde kavranılamaz olduğu düşüncesinden değil, metnin içindeki durmak bilmeyen güçlerin oyununda yatmaktadır. Yine de kullanılan bu terimlerin Tanrı'nın yankısından nasıl kaçamadığını, kutsalın hayaletinden nasıl kurtulamadığını görmek ilginçtir; "kendisini zenginleştiren şeylerin bütün bilinçlerinin üzerindeki hiçbir şeyin bilincine..."[51] dair düşünceleri, différance'ı –Derrida'nın korktuğu gibi– mevcut olmayana, negatif teolojinin ebediyen üretici Tanrısına doğru itiyor gibi gözükmektedir. Derrida'nın zıtlıklara karşı itirazları tam da metnin diğer yönlere değil, bir yöne doğru gitmesini dileyen yazarın ağlamalarına benzemektedir.

Derrida ile İbni Arabî düzenleri bozmaktadır. Bize, olmuş farz ettiğimiz şeyleri iki defa düşündürmektedir; hiçbir zaman sorgulamadığımız "hakikatler" hakkında konuştuğumuzda pek sık kendimizi kandırdığımız fazla özgüvenimizden bizi uyandırmaktadırlar. Huzursuz eden ihtimallerde bizi kaldırmaktadırlar. Bu ihtimaller, haklarında çok konforlu hissettiğimiz bütün şeylerin, belki de gerçekten radikal olarak düşünülemez olmalarını ve şeylerin bizatihi tecessüm etmesinden ziyade onları bizim inanç ve tecrübelerimizden şekillendiklerini içermektedir. Daha çok Eckhartçı *gelâzenheit* tarzında, *Fütûhât* ve "Structure, Sign and Play" gibi eserler bize *açık* bırakmayı sormaktadırlar; Derridacı kavramlar ile; Öteki'ne karşı açık olmak, "gelecek olana karşı mutlak bir açıklık"[52], Öteki'nin doğru başkalığı ile yüz yüze gelebilmek için kendimizin Öteki hakkındaki bütün (ön)yargılarımızın gönüllü bir yok oluşu. İbni Arabî'nin durumunda, "mahali özgür bırakarak ve kalbi, nazari düşüncenin lekelerinden arındırarak Tanrı'ya karşı açık kalabilmek" olarak bunu çevirebiliriz.[53] İbni Arabî'nin kâmil arifi kendisinin ibadet ettiği merkezin aslında merkez olmadığını bir kere fark etmesiyle beraber, Hakk'ı bütün tecellileriyle, kendi teolojik inşalarını "mahaline" karıştırmadan, kabul etmeye yetkin olabilmektedir. Hem Sufi hem de yapısökümcü epistemolojilerdeki açıklık üzerine olan bu vurgu, "Tanrı" dediğimiz şeyin her zaman Tanrı olamayabileceğini ve "Hakikat" dediğimiz şeyin her zaman doğru olamayabileceğini kendi orijinal yollarıyla bize fark ettiren bu iki yazar arasındaki en tematik –yine de en berrak olan– bağlantıyı şekillendirmektedir.

51. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, s. 8.
52. N. Midgley (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997, s. 3.
53. W. G. Chittick, *Sufi Path*, s. 111/*Futuhat* I.289.20.

Bibliografya

Abrams, M. H., "Construing and Deconstructing" in M. Eaves and M. Fisher (eds), *Romanticism and Contemporary Criticism*, London: Cornell University Press, 1986, pp. 127–157.

Addas, C., *Ibn Arabi ou la Quête du souffre rouge*, Paris: Gallimard, 1989.

Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

Almond, I., "Doing Violence Upon God: Nonviolent Alterities and their Medieval Precedents", *The Harvard Theological Review* 92:3, 1999, pp. 325–348.

——, "How *Not* to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and "Hyper-Truth"", *Journal of the American Academy of Religion* 68:2, 2000, pp. 329–344.

——, "Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Towards a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn al-Arabi", *Medieval Philosophy and Theology* 10, Fall 2001, pp. 263–282.

Altizer, T. J. (ed.), *Deconstruction and Theology*, New York: Crossroad, 1982.

Anidjar, G. (ed.), *Acts of Religion*, London: Routledge, 2002.

'Arabi, Muhyiddin Ibn, *Futuhat al-Makkiyya*, O. Yahia (ed.), Cairo: Al-Haylat al-Misriyyat al-Amma lil-Kitab, 1972.

——, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946. Trans. R. Austin, as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980.

——, *Shajarat al-Kawn*, trans. A. Jeffery, Lahore, Pakistan: Aziz, 1980.

——, *al-Istilah al-Sufiyyah*, trans. Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, pp. 27–54.

——, *Kitab al-Jala wa-l jamal l*, trans. Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* VIII, 1989, pp. 5–32.

Arberry, A. J., *Reason and Revelation*, London: Allen and Unwin, 1957.

Austin, R., "Meditations Upon the Vocabulary of Love and Union in Ibn Arabi's Thought", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* III, 1984, pp. 6–19.

Bayrakdar, M., *La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara: Editions Ministere de la Culture, 1990.

Benjamin, W., *The Origin of German Drama*, trans. J. Osborne, London: Verso, 1998.

Benjamin, W., *Illuminations*, trans. Harry Zohn, London: Pimlico, 1999.

——, *Selected Writings Volume II: 1927–1934*, M. W. Jennings (ed.), London: Belknap Press, 1999.
Blanchot, M., *The Space of Literature*, trans. A. Smock, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.
Bloch, E., *Atheismus im Christentum*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, vol. 14.
Borges, Jorge Luis, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin, 1981.
Bruns, G. L., *Hermeneutics Ancient and Modern*, Michigan: Yale University Press, 1992.
Caputo, J. D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
——, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
Chittick, William G., "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami", *Studia Islamica* 49, 1979, pp. 135–157.
——, "The Five Divine Presences: From Al-Qunawi to Al-Qaysari", *Muslim World* 72:2, 1982, pp. 107–128.
——, "The Imprint of the Bezels of Wisdom", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 1, 1982, pp. 30–93.
——, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989.
——, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1998.
——, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001.
Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, London: Cambridge University Press, 1992.
Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi, L. Lewisohn (ed.), London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.
Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. R. Manheim, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
——, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shiite Iran*, trans. Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
Dabashi, H., "Ayn al-Qudat Hamadani and the Intellectual Climate of his Times", in *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, pp. 374–429.
——, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon Press, 1999.
De Man, P., *The Resistance to Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1986.
Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, trans. Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978.
——, *De la grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1967, trans. G. C. Spivak, *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.
——, *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, trans. Barbara Johnson, *Dissemination*, London: Athlone Press, 1981.

——, *Marges de la Philosophie*, Paris: Editions du Seuil, 1972, trans. A. Bass, *Margins of Philosophy*, Brighton: Harvester Press, 1982.
——, *Positions*, trans. A. Bass, London: Athlone Press, 1987.
——, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilee, 1987.
——, P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991.
——, "Passions: An Oblique Offering", in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
——, "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", trans. J. P. Leavey, Jr., in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 25–72.
——, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 73–142.
——, "Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices", in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 283–324.
——, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
Eckhart, Meister, *Werke*, N. Largier (ed.), Frankfurt am Main: Kohlhammer, 1993.
Eco, Umberto, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans. Hugh Bredin, London: Radius, 1988.
Ellis, J. M., *Against Deconstruction*, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983.
Foucault, Michel, *The Order of Things*, London: Tavistock Publications, 1970.
——, "What is an Author?", in D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: AReader*, London: Longman, 1988, pp. 197–210.
Gasche, R., *The Tain of the Mirror*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
——, "Infrastructures and Systematicity", in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987.
al-Ghorab, M., 'Muhyiddin Ibn al-Arabi amidst Religions and Schools of Thought', in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi, ACommemor ative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 200–227.
Gril, D., "Adab and Revelation", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 228–263.
Habermas, J., *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987.
Haleem, Abdel, "Early Kalam", in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, pp. 70–87.
Hart, K., *The Trespass of the Sign*, London: Cambridge University Press, 1989.
——, "Jacques Derrida: The God Effect", in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, pp. 259–280.
Hartman, G., *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

Harvey, I., *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
Hirtenstein, S. and Tiernan, M. (eds), *Muhyiddin Ibn Arabi, A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993.
——, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford: Anqa Publishing, 1999.
Hollywood, A., "Bataille and Mysticism: A Dazzling Dissolution", *Diacritics* 26:2, 1996, pp. 74–85.
Hongchu Fu, "Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered", in *Comparative Literature Studies* 29:3, 1992, pp. 296–321.
Izutsu T., *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967.
Jambet, C., "The Constitution of the Subject and Spiritual Practice", in T. J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1992, pp. 233–248.
Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism*, New York: Doubleday, 1960.
Kenny, A. (ed.), *The Wittgenstein Reader*, London: Blackwell, 1994.
Kermode, F., *The Genesis of Secrecy*, London: Harvard University Press, 1979.
Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, trans. Alistair Hannay, London: Penguin, 1990.
Knysh, A. D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: SUNY Press, 1999.
Krell, D. (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978.
Kritzman, L. D. (ed.), *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977–84*, London: Routledge, 1988.
Kundera, M., *The Unbearable Lightness of Being*, London: Faber and Faber, 1988.
Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1985.
Loy, D., "The Deconstruction of Buddhism", in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, pp. 227–254.
Midgley, N. (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997.
Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964.
Nealon, J., "The Discipline of Deconstruction", *PMLA* 107:5, 1992, pp. 1266–1279.
Netton, R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994.
Nietzsche, F., *Twilight of the Idols*, trans. R. J. Hollingdale, Penguin: London, 1990.
Norris, C., *Derrida*, London: Fontana, 1987.
Notcutt, M., "Ibn 'Arabi in Print" in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 328–339.
Pamuk, O., *The Black Book*, trans. Guneli Gun, London: Faber and Faber, 1990.
Philosophy in the Middle Ages, A. Hyman, and J. Walsh (eds), Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973.

Plotinus, *The Enneads*, trans. S. Mackenna, London: Penguin, 1991.
Pseudo-Dionysius: The Complete Works, trans. C. Luibheid, London: SPCK, 1987.
Rahner, H., *Greek Myths and Christian Mystery*, trans. B. Battershaw, London: Burns and Oates, 1964.
Robbe-Grillet, A., *For A New Novel*, trans. R. Howard, Illinois: Northwestern University Press, 1965.
Rorty, R., "Wittgenstein, Heidegger and The Reification of Language", in C. Guignon (ed.), *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge
University Press, 1983, pp. 337–357.
——, *Contingency, Irony and Solidarity*, London: Cambridge University Press, 1989.
Routledge History of Islamic Philosophy, S. H. Nasr and O. Leaman (eds), London: Routledge and Kegan, 1996.
Sallis, J. (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
Scholem, G., *Kabbalah*, New York: Schocken Books, 1974.
Schurmann, R., *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 1978.
Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Tahrali, M., "The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 351–359.
Taylor, M. C., *ErRing: A Postmodern A/theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984.
——, "nO nOt nO", in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, pp. 167–198.
Tillich, P., *The Shaking of the Foundations*, London: SCM Press, 1968.
Turner, D., *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993.
Vattimo, Gianni (ed.), *Religion*, London: Routledge, 2000.
Walshe, M. O'C., *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*, London: Watkins, 1979.
Watt, M. W., *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.
Wesling, D., "Methodological Implications of the philosophy of Jacques Derrida for Comparative Literature", in J. J. Deeney (ed.), *Chinese-Western Comparative Literature: Theory and Strategy*, Hong Kong: Chinese University Press, 1980, pp. 79–104.
Wolfson, H. A., *The Philosophers of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
Wood, D., *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press, 1988.
Yeh, M., "Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu", *Journal of Chinese Philosophy* 10, 1983, pp. 95–126.

AYRINTI

Elinizdeki inceleme, Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı romanından bir alıntıyla başlıyor:
"O ara biri 'en büyük egzistansiyalist'in İbni Arabî olduğunu, Batı'dakilerin yedi yüz yıl sonra, yalnızca ondan çalıp çırpıp taklit ettiğini yazmıştı."
Bugün Batı'da Herakleitos ve Augustine'den Aquinas'a, varoluşçuluğun öncüleri sayılabilecek şahsiyetler güncelliklerini korurken, Pamuk, Doğu'daki İslamcı/milliyetçi odakların, Batı'nın temelleri üzerindeki hak iddialarına bir örnek olarak İbni Arabî'yi kullanmaktadır. Modern kültürü ve yüzyılların bütün düşüncelerini tek bir kültürel kaynak adına yeniden kendilerine mal eden birçok eleştirmendeki bilindik yerel içgüdüleri, parodileştirme yoluyla ifade etmektedir Pamuk. Arabî'nin Dante'nin *İlahi Komedya*'sı üzerindeki iddia edilen etkisi, birçok hüsnükuruntu tadındaki hermenötik arasından bir örnek olarak alıntılanmıştır.
Ama bu kitap, Pamuk'un şakasındaki gibi, İbni Arabî'nin tüm zamanların varoluşçusu ya da postyapısalcısı olduğunu iddia etmek yerine, tasavvufu ve yapısökümü anlamayı amaçlıyor. Benjamin'in bir kavramını istismar ederek kullanırsak, farklı parçaların aynıya, yani kırılmış bir çömleğe, aidiyetini hatırlama arzusudur bu çalışma. İncelenen metinlerin kökleri arasında 800 yıl gibi bir zaman farklılığı ve büyük bir coğrafi uzaklık bulunmaktadır. Bu çalışmanın niyeti bir 13. yüzyıl mutasavvıfını bir postmodern teorisyene çevirmek olmadığı gibi Jacques Derrida'yı da İslâmîleştirmek veya yazılarını İslâmî mistik bir forma dönüştürmek değildir.
İbni Arabî ile Derrida arasındaki ilişki tam olarak nedir? Bir mutasavvıfın kullandığı kelimeler, "gerçekten bir ateist gözüyle bakılan" çağdaş bir Fransız teorisyeninin çalışmalarıyla benzerlik arz edebilir mi? Yapısökümün metaforları, stratejileri ve motifleri bütün anlamlarını tasavvufla bir mukayese bağlamında değiştiriyor mu? İbni Arabî bize Derrida'yı farklı şekilde okumayı öğretebilir mi; ya da Derrida İbni Arabî'yi?
Son dönemlerde tüm dünyada karşılaştırmalı din ve teoloji bölümlerindeki akademisyenler kendi dini geleneklerindeki çeşitli örnekleri Derrida'nın yapısökümcü yazıları için yeniden keşfederken, Georgia State University'de postkolonyal edebiyat teorisi üzerine dersler vermekte olan ve daha önce Türkiye üniversitelerinde de çalışan Ian Almond da, bu kitapta, pek çok soruya yanıt aramakta ve iki ayrı düşünürü karşılaştırmalı olarak ele almaktadır.

AYRINTI • İdeaAyrıntı Dizisi
ISBN: 978-975-539-712-2
9 789755 397122

0516909
ABB

14 TL